PAUL EVDOKIMOV

FEMEIA
ȘI
MÂNTUIREA LUMII

CHRISTIANA

*Planul semnelor există și omul nu poate schimba nimic în el. Lumea începe în Adam-omul și ia sfârșit în Eva cea nouă-Născătoarea de Dumnezeu; omenirea este mireasa Mielului. La izvorul ființei, în partea necunoscută a evenimentelor care hotărăsc destinul, ca și la izvorul vieții, se află femininul: Eva-Maria-**Femeia învesmântată în Soare** și de aceea în fața Evei se ridică șarpele, iar în calea femeii din **Apocalipsă** se ridică **balaurul** (Apoc. 12,1-3). Făgăduința de a strivi capul șarpelui cu călcâiul i-a fost făcută femeii. Bărbații **sunt zăbavnici cu inima a crede** (Luca 24,25), după cuvântul Domnului pe drumul Emausului; și când mironosițele, care **și-au amintit cuvintele** Domnului (cf. Luca 24,8), vestesc Apostolilor bucuria Învierii, **aceste cuvinte au părut înaintea lor ca o aiurare și nu le-au crezut** (Luca 24,11).*

Paul Evdokimov

Mai întâi, în această carte, condiția feminină nu este nici izolată de cea masculină și nici diferențiată prin vreun raport de inferioritate. Femeia și bărbatul sunt văzuți unul cu celălalt și unul ca celălalt, în nelimitata lor demnitate de persoane, care permite reciprocitatea "naturilor" lor (acest ultim cuvânt folosit nu într-o perspectivă filosofică, ci harismatică).

Lucrarea are pentru noi, datorită primei sale părți, valoarea unei remarcabile teologii a ființei umane, în dubla perspectivă a unității Treimice și a divino-omenității. Revelația treimică întemeiază în uman taina persoanei ca dialectică a transparenței și a comuniunii. În omul chip al lui Dumnezeu, persoana este chemare la depășire într-o iubire liberă și creatoare, este capacitatea de transcendere a umanului pentru împărtășire cu viața divină. Deși căderea nu încetează să "obiectiveze" biological înainte ca acesta să se înduhovnicească, în Biserică ni se redeschide spațiul Duhului: "Viața ascetică și mistică este conștientizarea din ce în ce mai deplină a vieții sacramentale" și Paul Evdokimov, într-o pagină admirabilă, o descoperă în sfințenia interiorizării personale a laudei liturgice.

Olivier Clément

Asociația filantropică medicală creștină
CHRISTIANA
ISBN 973-95098-8-6

Și s-a arătat din cer un semn mare: o femeie înveșmântată cu soarele și luna era sub picioarele ei și pe cap purta cunună din douăsprezece stele.

Apocalipsa 12,1

Coperta: Maica Domnului - Orantă
Icoană pe lemn de Grigore Popescu
(iconar român contemporan)

Culegere computerizată: Camelia Militaru
Viziunea grafică: Iulian Mirea
Redactor: sora Eugenia Vlad
Consilier editorial: Gabriela Moldoveanu

Toate drepturile asupra ediției de față aparțin
Asociației CHRISTIANA
ISBN 973-95098-8-6

Paul Evdokimov

FEMEIA ȘI MÂNTUIREA LUMII

Prefața
Olivier Clément

Traducerea
Gabriela Moldoveanu

Verificarea și îmbunătățirea traducerii
Pr. Lect. univ. Dr. Vasile Răducă

Asociația filantropică medicală creștină
CHRISTIANA
București, 1995

Paul Evdokimov

LA FEMME ET LE SALUT DU MONDE

© DESCLÉE DE BROUWER
Col. Théophanie
1978

PREFAȚĂ

"Asimilarea creatoare a gândirii Sfinților Părinți, reconstituirea elementelor Tradiției și ale diferitelor științe într-o sinteză viguroasă va fi probabil opera majoră a secolului 20". Femeia și mântuirea lumii *de Paul Evdokimov trebuie situată în acest vast dar prea rar efort de înnoire spirituală, pe de o parte, și de deschidere față de problemele și căutările epocii noastre, pe de altă parte.*

Mai întâi, în această carte, condiția feminină nu este nici izolată de cea masculină și nici diferențiată prin vreun raport de inferioritate. Femeia și bărbatul sunt văzuți unul cu celălalt și unul ca celălalt, în nelimitata lor demnitate de persoane, care permite reciprocitatea "naturilor" lor (acest ultim cuvânt folosit nu într-o perspectivă filosofică, ci harismatică).

Lucrarea are pentru noi, datorită primei sale părți, valoarea unei remarcabile teologii a ființei umane, în dubla perspectivă a unității Treimice și a divino-omenității. Revelația treimică întemeiază în uman taina persoanei ca dialectică a transparenței și a comuniunii. În omul chip al lui Dumnezeu, persoana este chemare la depășire într-o iubire liberă și creatoare, este capacitatea de transcendere a umanului pentru împărtășire cu viața divină. Deși căderea nu încetează să "obiectiveze" biologicul înainte ca acesta să se înduhovnicească, în Biserică ni se redeschide spațiul Duhului: "Viața ascetică și mistică este conștientizarea din ce în ce mai deplină a vieții sacramentale" și Paul Evdokimov, într-o pagină admirabilă, o descoperă în sfințenia interiorizării personale a laudei liturgice.

Acestea sunt perspectivele în care situează Evdokimov Preoția împărătească, *temă la care a revenit adeseori, dar pe care n-a tratat-o niciodată atât de amplu ca în* Femeia și mântuirea

lumii. *În unitatea Trupului lui Hristos, toţi creştinii au o demnitate egală - împăraţi, preoţi şi profeţi - căci toţi şi fiecare au primit ungerea Duhului. Toţi, atât femeile, cât şi bărbaţii.*

Acesta este motivul pentru care problema unui posibil acces al femeii la preoţia funcţională l-a interesat atât de puţin pe Evdokimov. Pentru el, teolog laic, preoţia funcţională este o misiune - am putea spune chiar o corvoadă - care nu conferă deţinătorilor săi nici o superioritate ontologică. Ea reprezintă una din sarcinile ce revin masculinului, deoarece preotul, în actul celebrării, este chipul lui Hristos, iar Hristos a recapitulat întreaga umanitate bărbat fiind şi nu femeie. Dar Hristos a venit pentru ca să poată pogorî Duhul Sfânt şi singura demnitate care contează în Biserică nu poate fi decât dobândirea Duhului. Or femeia, vom vedea, este eminamente "pnevmatoforă", purtătoare a Duhului Sfânt.

De fapt, după această abordare antropologică de ansamblu, în partea a doua, Paul Evdokimov pune problema condiţiei feminine în Biblie *şi în istorie. Bărbatul şi femeia sunt făcuţi pentru reciprocitate şi comuniune şi Dumnezeu nu-i separă când le vorbeşte. Satana, el este cel care-i separă când se adresează doar femeii (fiindcă, din punct de vedere religios, ea are rolul determinant, spune Paul Evdokimov). Aici s-a produs o adevărată "schismă ontologică" şi aici a început opoziţia masculin - feminin. Dacă atunci Dumnezeu l-a întreabat cu durere pe Adam: "Unde eşti?", de atunci, bărbatul şi femeia nu încetează să-şi pună această întrebare unul altuia, în mod tragic dar şi cu o nostalgie a Paradisului.*

Paul Evdokimov evocă în linii mari, de-a lungul istoriei, acest război între masculin şi feminin, cu alternanţele matriarhat - patriarhat. Mişcarea contemporană de eliberare a femeii încearcă o înnoire a întâlnirii dintre bărbat şi femeie. Dar femeia este ispitită să-l excludă pe bărbat, prin atitudini viriloide. Libertatea femeii trebuie să fie privită în strânsă legătură cu libertatea bărbatului, aşa cum sunt ele definite prin vocaţiile lor specifice. Este o problemă care cere explorarea unor aspecte considerate prea multă vreme implicite creştinismului. Acesta este scopul celei de-a treia părţi a cărţii, intitulată Arhetipurile.

Dumnezeul monoteist și, într-un fel, "patriarhal" al Vechiului Testament nu-i răspunde cu adevărat lui Iov, ci îl terorizează. Dar, prin Întrupare, Dumnezeu devine El însuși Iov. El se deschide în Treime, dezvăluie tandrețea ca aspect feminin al Înțelepciunii Sale; atotputernic, El imploră iubirea liberă a omului și doar fiat-ul Mariei Îi îngăduie să se facă Om. Pentru Evdokimov, răspunsul creștin la problema femeii este tocmai acest arhetip al Maicii lui Dumnezeu (și al femeii din Apocalipsă, *învesmântată în Soare) care, într-o suverană și indispensabilă libertate, pe care Ortodoxia pune în mod special accentul, "zămislește chipul dumnezeiesc pe pământ și chipul omenesc în ceruri". Prima ființă omenească îndumnezeită este o femeie și în ea se împlinește deja chemarea omenirii și a universului.*

Maria este deci "arhetipul Preoției împărătești feminine": femeia se împlinește în maternitatea duhovnicească, în puterea "pe care o are când este cu adevărat făptură nouă, puterea de a-L zămisli pe Dumnezeu în sufletele devastate". În căsătorie, ca și în celibat - vocație certă și el pentru diaconie -, femeia este chemată să ocrotească și să facă viața rodnică, să o orienteze spre Lumină.

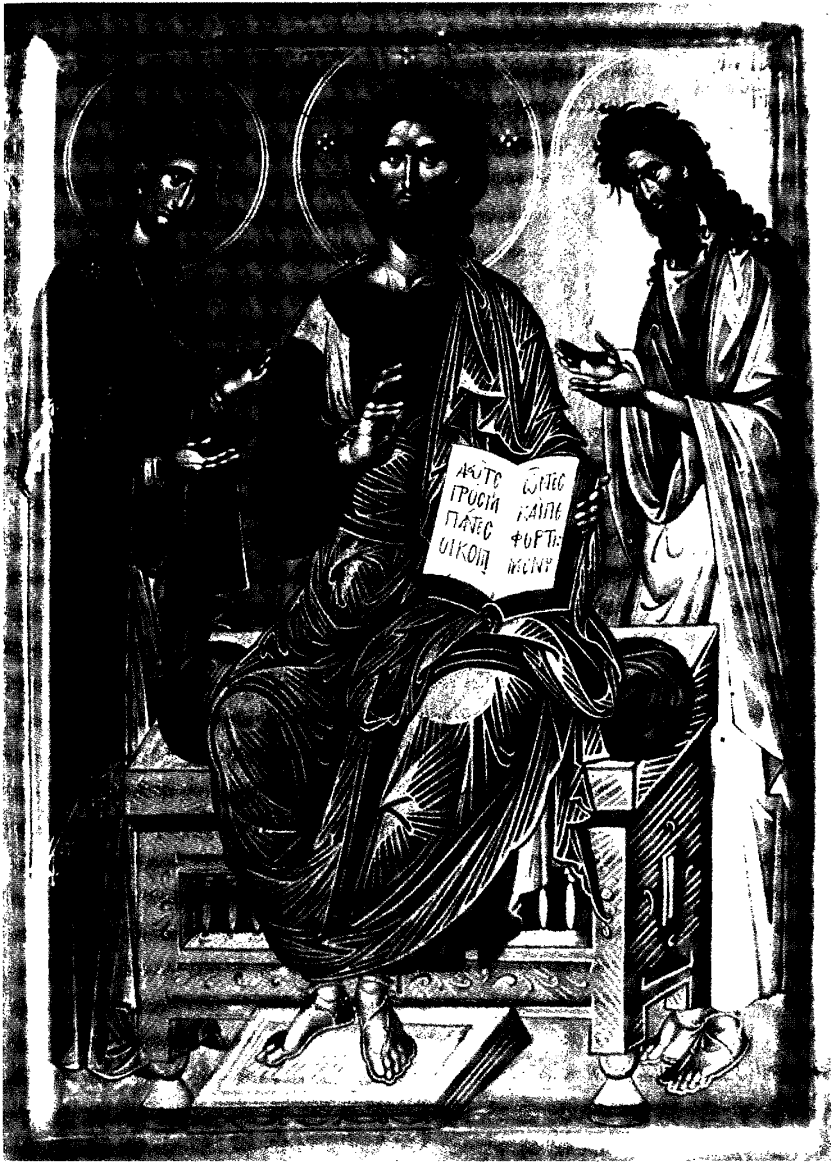
Paul Evdokimov subliniază astfel legătura tainică ce unește femeia și Duhul, Suflul dătător-de-viață Care "clocește" ca o pasăre uriașă apele primordiale, Care pogoară peste Fecioară pentru a face cu putință Nașterea, Care vine la Cincizecime peste primii credincioși ca să dea naștere Bisericii, Care transformă, la fiecare epicleză, darurile omenești în Trupul îndumnezeitor al lui Hristos și Care, în sfârșit, Îi "dă formă" Acestuia în sufletul credinciosului. Între femeie, ființă religioasă "din fire" (și la bine și la rău), confruntată cu cele mai adânci taine ale vieții, ale copilului, ale fiului pierdut care este orice om, și Duhul "dătător-de-viață" și "Mângâietor" pare a fi într-adevăr o tainică înțelegere.

În ultimii ani ai vieții sale, Paul Evdokimov simțea că "revoluția feminină" se ridică la proporțiile unui eveniment spiritual major al vremii noastre și-i evalua, în același timp, ambiguitatea. Tocmai de aceea, de mai multe ori, și mai ales într-o conferință (încă inedită) despre Devenirea femininului *în concepția lui Nicolae Berdiaev, a lansat o adevărată chemare către feme-*

ia creștină, chemare din care trebuie să transcriem, ca o concluzie, aceste rânduri esențiale:

"Bărbatul, luptător și tehnician, dezumanizează lumea; femeia, rugătoare, o umanizează prin calitatea ei de mamă care veghează asupra oricărei ființe omenești ca asupra propriului său copil. Dar femeia își va împlini menirea numai dacă va primi slujirea «fecioarelor înțelepte» din parabolă, ale căror lămpi erau pline de darurile Duhului, numai dacă, gratia plena, o va urma pe Théotokos - Născătoarea de Dumnezeu. (...) În fața tragediei lumii a treia, în fața materialismului, a pornografiei, a drogului, în fața tuturor elementelor descompunerii demonice.... femeia este cea care, după ce a spus cu Sfânta Fecioară fiat, este predestinată să spună astăzi nu, să-l oprească pe bărbat pe marginea prăpastiei, să-i arate adevărata lui chemare..."

Olivier Clément



DEISIS

INTRODUCERE

Textele liturgice vorbesc de îngeri care se minunează în fața marilor evenimente ale mântuirii. Și omul, la rândul lui, poate încerca o "uimire filosofică", începutul înțelepciunii, după Platon, în vederea inițierii gradate în realitățile ultime. Totuși, aici nu va fi vorba câtuși de puțin de *solutia* destinului feminin. Dacă o taină își dezvăluie în mod explicit adâncul, înseamnă că n-a fost niciodată o adevărată taină. Dar atitudinea corectă, "liturgică" a omului poate face ca orice taină să fie izvor de lumină; la lumina ei se poate "citi" viața. Nu cunoașterea limpezește taina, ci taina limpezește cunoașterea. Cunoaștem numai datorită celor pe care nu le vom cunoaște niciodată. "Vai de curiozitatea care a căutat cu șiretenie la tainele lui Dumnezeu" spune Sfântul Grigorie de Nazianz.[1]

1. O temă de o asemenea anvergură presupune o amplă comunicare pe deasupra zidurilor despărțitoare, o comunicare de efort: universalitatea. Datorită universalismului timpurilor noastre, orice gând adevărat suscită imediat o rezonanță în vasta înfrățire a ființelor sensibile la evenimentele spiritului demonstrând o convergența tainică între presentimentele și descoperirile lor. Orice provincială dare înapoi se frânge din fericire în fața ecumenismului lăuntric: dimensiune inerentă pentru orice cugetare a omului de astăzi. Intrăm în timpul pasionant al marilor sinteze și al confruntărilor dintre Răsărit și Apus.[2] Bine înrădăcinată în dogmă, dar suplă și deschisă spre tot ce este omenesc, o asemenea cugetare invită la depășirea

---

1 Or. 31, 8.

2 Vezi studiul foarte penetrant *La Rencontre des Religions* de M. A. Cuttat, Aubier, 1957

durității premizelor și a toată sărăcia obiectivărilor teologice "desprinse" de viața oamenilor Mai mult ca oricând, se impune metoda *epokhe*, a "suspendării judecății" si a modalităților întâmplătoare în fața adevărului transcendent.

2. Teologia actuală, în punctele ei avansate, apare din ce în ce mai preocupată să-și arunce în aer limitările pentru a-și aerisi aria, introducând aici toate rezultatele pozitive ale cercetărilor științifice de antropologie, de psihologie, de sociologie și de istorie. Procesul presupune traducerea acestor rezultate în termenii tradiției și integrarea lor ecclesială. Dar o integrare este mai mult decât o adiționare, căci orice element introdus într-o totalitate organică se schimbă calitativ, aflându-și propria deplinătate care, doar ea, îi dezvăluie adevăratul lui sens. Când Sfântul Apostol Pavel le vorbește atenienilor despre altarul *Dumnezeului Necunoscut* (Fapte17,23), numindu-L Hristos, Îl integrează în Adevărul Treimic și, prin aceasta, Îl împlinește revelându-L.

În lumea modernă, scindarea unității inițiale a Adevărului, Binelui și Frumosului face să se înțeleagă originea impasurilor prin care trec gnoseologia, etica și estetica. Ele au devenit independente, au creat adevărate autarhii, și-au făcut economia proprie de nepătruns pentru alte discipline. Reintegrate în principiul religios și în ierarhia valorilor, aceste piese detașate, aceste viziuni fragmentate se situează altfel, își află orientarea fără a pierde ceva din esența lor; relative fiind, ele află realitatea față de care sunt relative, adică Absolutul. Adevărurile mai înainte "deviate", "dezafectate", "dezorientate" se îndreaptă acum către Răsăritul lor (dumnezeiescul, în sensul liturgic). Dar, precizare importantă, Kierkegaard spunea deja că, atunci când este vorba de gândire se poate stabili cu ușurință un sistem, dar nu va fi niciodată posibil când este vorba de existență, căci viața ascunde întotdeauna ceva ce scapă rațiunii. Numai integrarea ecclesială unește viața *și* gândirea într-o *teognozie vie*, căci aceasta nu este doar o lucrare a rațiunii și a discursului care disociază și extrapolează la nesfârșit, ci revelație a deplinătății vii pe care o vedem în toată strălucirea autoevidenței sale, recapitulând ideile *și* ființele până la unitatea pro-

priei sale esențe. Principiul religios integrează pentru că se află totodată deasupra și înăuntrul lumii, pentru că este teandric, este divino-uman. Transcendența Absolutului trece în imanența lui Dumnezeu făcut om, lucrarea "asupra" lumii, devine lucrare "în" lume. Acesta este Hristos, aceasta este Înțelepciunea lui Dumnezeu zidindu-Și dimensiunea umană și trecând în oameni: *Noi*, spune Sfântul Apostol Pavel, *avem gândul lui Hristos* (1Cor.2,16) și *omul duhovnicesc toate le judecă* (1Cor. 2,15). În sensul acesta, al judecății umane integrate în Adevărul dumnezeiesc, l-a numit Sfântul Grigorie pe Sfântul Atanasie "ochiul universului", căci prin expresia "de o ființă", adusă de el în teologie, lumea *a văzut* Adevărul Treimic.

Aici integrarea nu este conceptuală, ci operativă, existențială. Hristos este de o ființă cu Tatăl prin firea Sa dumnezeiască și de o ființă cu oamenii prin firea Sa umană: El este și deasupra și înăuntru. Și tocmai pentru că suntem de o ființă cu Hristos, prin firea noastră asumată de El, suntem integrați *en Hristo* în comuniunea cu Dumnezeu până în ceasul plinirii Sale, *când Dumnezeu va fi toate în toți* (1Cor.15,28).

După Canoanele sinodale, *Crezul* este intangibil, căci el însumează toate elementele adevărului dumnezeiesc revelat, este "Simbolul" lor, și oamenilor le revine să se privească cu "ochiul" *Crezului* și să-și găsească statutul ontologic printre adevărurile mărturisirii de credință. Așa, spre exemplu, deoființi-mea denunță imobilismul mortal al legii identității: A este A, A nu este decât A și va rămâne astfel în veșnicie[3]. Este înspăimântătoarea sterilitate a monoteismului. În Treime, fiecare dintre termeni există numai în raport cu ceilalți, fiecare își desăvârșește unicitatea numai în unitate desăvârșită cu ceilalți. Acesta este miracolul iubirii: fiecare Persoană le face cunoscute pe celelalte două. Integrând umanul în acest adevăr ajungem la *finis amoris, ut duo fiant*, plinirea iubirii este ca cei doi să devină unul; să mă văd pe mine însumi în Dumnezeu prin celălalt, în așa fel încât celălalt în mine și eu în celălalt să realizăm, prin comuniunea persoanelor, unitatea firii omenești.

[3] Vezi Părintele Paul Florensky, *Colonne et Fondement de la Vérité*; cap. III: *Despre îndoială*.

Este miracolul deoființimii mădularelor trupului în care sunt mai mult decât unite, în care toți sunt *UNA*, unul prin celălalt: *Una este porumbița mea, desăvârșita mea* (Sfântul Grigorie de Nyssa). În acest fel teognozia integrează în propria sa realitate datele științifice, filosofice și artistice, făcând din ele "ochiul" prin care privim Realitatea.

3. La caracterul ecumenic al gândirii și la efortul ei de integrare, trebuie să adăugăm redescoperirea dimensiunii eshatologice a istoriei. Cel mai adesea, eshatologia se plasează în ultimul capitol al manualelor de teologie pentru a încheia povestirea istoriei. Or, toată noutatea constă în descoperirea fundamentului sau, mai bine spus, a entelehiei istoriei; ea arată istoria încă *de la început* esențial eshatologică, așa încât fiecare epocă și fiecare clipă nu au valoare în ele însele, ci se deschid asupra propriei lor eshatologii, sunt judecate prin finalitatea lor, sunt puse în relație imediată cu Sfârșitul și numai în el își află întreaga lor semnificație.

Acest puternic dinamism, generat de integrarea finală, determină o permanentă *raportare la sursă*, atât atunci când privești înainte cât și atunci când privești în urmă. Amploarea lui transcende simplul trecut și simplul viitor ale istoriei și se plasează în optica "prezentului etern", care se deschide înspre *kairos*, "timpul potrivit" descifrând prin aceasta mersul progresiv al evenimentelor în istorie. Putem spune chiar, paradoxal, că eshatologia trimite mult mai mult la început decât la sfârșit (vom vedea mai departe în ce măsură, în gândirea răsăriteană, antropologia și destinul istoric sunt vestite de starea paradisiacă) căci *alpha* îl include pe *omega* și-l definește profetic: *Iată, Eu îl fac pe cel de pe urmă ca pe cel dintâi*[3a](Apoc.21,26). Vedem foarte bine acest lucru la prăznuirea noului an bisericesc. Slujba praznicului parcurge toată istoria și se afundă iarăși în actul cosmogonic al creației celor șase zile ca într-o baie (*înnoi-se-vor ca ale vulturului tinerețile tale*, Ps.102,5). O asemenea baie, acest botez anual al duratei istorice, o face să se împărtășească iarăși din adevăratul ei destin, din planul inițial

3 a. BARN. IV, 13, A. Resch, *Agrapha*.

al lui Dumnezeu pentru a se reînnoi interior și a se înfățișa ca *vremuri de ușurare* (Fapte 3,20) mesianice. Totuși, epectaza, tinderea către sfârșit, în dinamismul ei nelimitat, integrează și depășește începutul, îl plinește. Ea provoacă nerăbdarea mântuitoare, setea așteptării; ea ne invită să depășim orice stagnare printr-o instalare în straturile intermediare ale istoriei și să ne curățim în focul împlinirilor, la flacăra "rugului aprins" plantat în adâncul lucrurilor.

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, istoria este simultan degradare a fantomaticului și integrare a existentului. Venirea lui Antihrist absoarbe toate elementele aflate în descompunere făcând din ele marele cadavru al istoriei, încordat pentru un moment într-o ultimă zvâcnire înainte de a se afunda în iezerul cel de foc; Parusia lui Hristos integrează ceea ce este vrednic să rămână în Împărăție. Sfârșitul și începutul își vorbesc peste veacuri. Oare nu ne-a lăsat Sfântul Grigorie acest emoționant cuvânt: "Ne amintim ce va veni"?

4. Asistăm astăzi la o modificare profundă și rapidă a ideilor odinioară familiare. Nimeni nu mai susține în mod valabil nici o formă de imanentism sau de umanism închis. Atitudinea existențială de tip Kafka sau Camus[4] nici măcar nu pretinde că este o filosofie a vieții, ci mai curând reminiscența eroismului stoic mai mult sau mai puțin surâzător în fața absurdității existenței. Heidegger[5] (în ce are el negativ) și Sartre în întregime vor fi în vogă doar atât cât le va permite propriul lor principiu filosofic; concepția lor va suferi propria "intrare în neființă". Deja Sfântul Maxim Mărturisitorul numise orice negare a

---

4 Cartea lui Camus *Căderea*, ilustrează foarte bine chiar decadența absurdului, gâfâitul dialecticii lui. Problemele insolubile în plan conceptual sunt și mai insolubile în planul operativ și se transformă brusc într-o dizertație literară de un perfect rafinament, care amintește subita și minuțioasa descompunere a unui cadavru. Camus pare a fi disperat chiar de absurd, fără a mai vorbi de oameni. Nihilismul pândește orice revoltă și o perverteste, căci el debutează și sfârșește în unica lui întrebare: "la ce bun?".

5 Și totuși, Heidegger se îndreaptă spre o metafizică a ființei care nu mai este sistematic "atee", ci regăsește sensul sacrului. Vezi: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1953. *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Francfort, 1956.

lumii valorilor normative "imortalizarea morții"[6]. Contrar concepției susținute de Simone de Beauvoir, adevărata libertate nu se exercită decât în acceptarea liberă a ordinii obiective și normative a valorilor, supunere împărătește liberă pentru că însăși libertatea se află printre aceste valori. Când cel ce eliberează nu este Adevărul, interioritatea ființei umane se închide; "mâna închisă - este moartea", zice Léon Bloy și omul este proiectat în "facticitatea" istorică și devine esențialmente "neautentic". "Omul îl depășește la nesfârșit pe om" - acest cuvânt al lui Pascal ne arată că sensul omului nu se află în el însuși, socotit ca monadă închisă, ci că ființa lui este determinată de lumea valorilor ca o transcendență spre Celălalt. "Omul este ceea ce face", această formulă a existențialiștilor nu este adevărată decât în interiorul lucrării divine: omul este esențialmente coliturghisitor.

Dacă la începutul epocii moderne omul a fost bulversat prin pierderea noțiunii de geocentrism, cu atât mai mare este bulversarea lui în fața noilor dimensiuni care apar în toate planurile cunoașterii moderne. Părintele Teilhard de Chardin, savant de o impresionantă îndrăzneală și foarte înaintat la vremea lui, demonstrează evoluționismul hristocentric al universului și, în opoziție cu scientismul, explică fazele Conștiinței cosmice prin om[7]. În mod conștient sau inconștient, lumea duhovnicească se deschide din nou înaintea tuturor și putem spune cu adevărat că Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat. Această apropiere cheamă cu tărie climatul tradiției primare, începutul reflectându-se în sfârșit. Or, între teologia Părinților Bisericii, cale experimentală a cunoașterii lui Dumnezeu, și teologia modernă s-a creat o prăpastie.

Citind *Biblia*, Părinții citeau nu texte, ci pe Hristos cel viu și Hristos le vorbea; ei se hrăneau din cuvântul Scripturii așa cum se hrăneau cu pâinea și vinul euharistic și cuvântul ei se oferea cu adâncul lui Hristos. Teologia lor continua planul sa-

---

6 Epist. 7.

7 *Le Phénomène humain*, Ed. du Seuil, 1955; *Messe sur le Monde* în *La Table Ronde*, iunie 1956; *Apparition de l'homme*, Ed. du Seuil, 1956; *Le Milieu divin*, Ed. du Seuil, 1957.

cramental, traducea în propriile ei termeni teofanii trăite. Astăzi, în locul gândirii "eonice" a Părinților, în locul focului vederii lor, asistăm prea adesea la o muncă de scribi aplecați cu scrupulozitate asupra textelor, pe care le purică cu conștiinciozitate, fac articole pentru dicționarele teologice, dar nu mai fac teologie.

Grandioasa problematică a Părinților, spiritul lor creator, "poezia" lor (Sfântul Grigorie Teologul scria poeme; Sfântul Simeon cânta unirea cu Dumnezeu), lipsesc spiritului prozaic și școlăresc al timpului nostru. *Biblia* trebuie comentată prin *Biblie*, adică nici exegeza singură, nici o altă disciplină teologică singură nu pot aduce o soluție suficientă. *Biblia* în totalitatea ei este o uriașă filosofie dumnezeiască a vieții și o teologie a istoriei, ea presupune o metafizică proprie, larg deschisă către întreg, spre dialectica popoarelor, a culturilor și a veacurilor. Or, noi asistăm la sleirea, atât de tragică, a spiritului mistic[8], și unele comunități creștine seamănă bine cu o "umma" (comunitate musulmană) adunată în jurul unei Cărți. Cuvântul lui Dumnezeu este viu, El este viață și are propria Sa biografie, destinul Său în lume; Întruparea Lui presupune reacția mediului receptiv, o întrepătrundere[9]. Dar omul modern, remarcă psihologul Jung, se leapădă de trăirea dintâi a Duhului viu, înlocuindu-i prezența cu reproducerea mecanică a unor formule. Și chiar "credința, spune el, poate deveni un substitut al acestei trăiri absente", riscând o întoarcere bruscă și absorbirea propriului său obiect. În acest caz, omul va crede doar în propria lui credință (dialectica lui Stavroghin din *Demonii* lui Dostoievski) și imanentismul va fi cursa în care singur se va prinde.

Chiar și în evlavia liturgică, spontaneitatea participării se pierde și devenim spectatori sau auditori plasați în afara conți-

---

[8] Trebuie luat acest termen în sensul titlului cărții lui Vl. Lossky: *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. Teologia Sfinților Părinți este întotdeauna mistică, ceea ce înseamnă dogma *trăită* prin Biserică. A nu se confunda cu "mistificarea" științelor oculte.

[9] Perihoreza sau circumincesiunea între cele două firi în Hristos, revelate gândirii patristice.

nutului, în afara vieții, a prezențelor nemijlocite aduse de textele liturgice. Părintele Zaharia (într-unul dintre studiile sale cu privire la Liturghie) notând cântarea de la sfârșitul Liturghiei ortodoxe: "Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc" întreabă: "Am văzut noi cu adevărat ceva? Am primit cu adevărat Duhul cel ceresc? Sau ne-am obișnuit să ne comportăm ca personajele contelui de Andersen din *Regele gol*, prefăcându-ne că vedem ceea ce nu mai vedem?".

Evreii vechii sinagogi vedeau Templul umplându-se de Slavă, creștinii, pe vremea când se formulau textele Liturghiilor, îi vedeau pe Îngeri împreună-slujind cu oamenii, și fiecare moment al slujbei era plin de viață și de prezențe. Credinciosul modern vorbește despre toate acestea, și le imaginează în proiecții mentale și, din acest motiv, pe această cale nu este niciodată convins și nici convingător.

Lumea liturgică, icoana, ca și teologia Părinților, se închid peste propriile lor semne care se încifrează așteptând "violența" credinței de care vorbește *Evanghelia* (Luca 16,16), *singura în stare să rupă pecețile Cărții Vieții*, pentru ca Viața să izbucnească liber.

5. După ce am precizat dimensiunile cugetării, trebuie să spunem câteva cuvinte despre metoda și despre principiul care o vor dirija. Înaintea oricărei diferențieri între tipul masculin și cel feminin este esențial și de primă importanță metodologică să ne ridicăm la planul universal și comun al destinului omenesc. "Nu se pot studia particularitățile ființei umane fără un concept general despre om"[10]. Fără o metafizică, fără revenirea la origini, ființa umană nu va putea fi niciodată înțeleasă și va rămâne mereu un reziduu ireductibil la istorie, la pura fenomenologie. Abia apoi se va putea aborda constituția arhetipică și diferența dintre starea harismatică a bărbatului și cea a femeii. Aceasta fără a uita că, în chiar această diferență, ei rămân determinați prin responsabilitatea lor comună; și aici este locul să spunem: *ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă* (Mat.19,6): masculinul și femininul în complementaritatea lor.

10 P. Haberlin, *Der Mensch*, Zürich, 1941, p. 91.

Structurile mai adânci și ascunse ale lumii empirice corespund legilor Duhului. Darurile și harismele sunt cele care determină și normalizează psihicul și fiziologicul. Femeia nu este maternă pentru faptul că este aptă să zămislească în trupul ei, ci, din chiar spiritul ei matern decurg însușirea fiziologică și corespondența ei anatomică. La fel, bărbatul este mai viril și mai puternic fizic, pentru că în spiritul lui este ceva care corespunde "violenței" despre care vorbește *Evanghelia*. Trebuie restabilită adevărata ierarhie a principiilor și să se înțeleagă faptul că, în mod normativ, aspectul fiziologic și cel psihic al ființei umane depind de spirit, îl slujesc și îl exprimă. O altă învățătură ne vine din dogmă. În planul Treimii, fiecare Persoană le face cunoscute pe Celelalte două, niciodată una dintre Ele nu poate fi izolată din deplinătatea treimică; Dumnezeu este treime și unime în același timp. La fel, în hristologie, în unitatea celor două firi, omenească și dumnezeiască, în Hristos, fiecare este neseparabilă de cealaltă ("neamestecată și nedespărțită") și nu are sens decât în complexul hristic, în funcție de ce reprezintă cele două firi unite: Întruparea. Fiecare fire se explică și-și primește semnificația hristologică deplină numai plecând de la convergența lor inițială și de la deschiderea lor în Slava Celei de a Doua Veniri; aceasta este taina dezvăluită de icoana Maicii Domnului cu Pruncul în brațe, care nu este icoana Maicii Domnului, ci icoană a Întrupării (firea umană și firea divină unite). Întruparea este cea care definește locul și rolul femeii care a fost făcută Maică a lui Dumnezeu (Theotokos) și a Pruncului Mântuitor. Tot Întruparea ne inițiază și într-o altă semnificație a aceleiași icoane: Maica Domnului este locul prezenței Duhului Sfânt, iar Pruncul locul prezenței Cuvântului; împreună, exprimă Chipul tainic al Tatălui în om. Începutul și sfârșitul explică ce se află între ele și diferențierea se integrează și își primește întregul sens din unitatea supremă. În sfârșit, fresca Sfântului Calist (secolul al II-lea) lasă să se vadă trepiedul euharistic: un bărbat își întinde mâna deasupra pâinii; în cel de-al doilea plan, o femeie stă în picioare în rugăciune, «oranta»; avem aici Episcopul și Biserica, imaginea Liturghiei; numai din acest ansamblu liturgic își trage fiecare personaj semnificația. Izolați, ei nu reprezintă decât o fragmentare fără

efect; Liturgia dispare iar funcțiile liturgice și demnitățile harismatice se pierd și ele.

Aceste exemple sunt suficiente pentru a face să se vadă că specificul harismatic ce diferențiază masculinul și femininul vine din realitatea comună. Aceasta este dată dintr-odată, la început, ca sursă, și apoi este propusă ca scop de atins, trecând de la diferențierea elementelor complementare la integrarea lor finală în Împărăție. Această totalitate a viziunii determină compoziția studiului nostru și sugerează noua metodă, noua manieră de a pune problema: trebuie să plecăm de la antropologie, să-i relevăm strânsa corespondență cu slujirea comună a Preoției Împărătești și aici să înțelegem deja esențiala ei orientare eshatologică. Aceasta înseamnă a examina existența istorică în lumina lui *alpha* și *omega*.

Dacă femeia este legată ontic de Duhul Sfânt, această legătură nu are valoare și semnificație universală decât dacă și bărbatul este legat ontic de Hristos. Cei doi își îndeplinesc *împreună*, în relație reciprocă, responsabilitatea pe care și-au asumat-o. Deci femeia nu este chemată în lume la o trudă comună, la o colaborare oarecare pragmatic utilă și justificată, ci să creeze împreună cu bărbatul noua realitatea a masculinului și femininului formând trupul Preotiei universale. Astfel, unitatea vieții conjugale nu este în nici un fel justificată prin ea însăși, deoarece ea nu este o unitate închisă către pământesc, ci una de pe acum deschisă spre veacul viitor, depășind condițiile acestei lumi. Tocmai prin această deschidere, cum spune Sfântul Apostol Pavel, *taina aceasta mare este* (Efs.5,32). Astfel, pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, "căsătoria este imagine nu a ceva pământesc, ci a ceea ce este ceresc"[11], ea întruchipează Împărăția lui Dumnezeu și numai prezența împărăției prin anticipație o justifică. Din punct de vedere biblic, femeia nu este un ajutor-slugă, ci o față-către-față; în fața fiului lui Dumnezeu stă fiica lui Dumnezeu; unul îl completează pe celălalt; cum spune Sfântul Apostol Pavel: *nici bărbatul fără femeie, nici femeia fără bărbat, în Domnul* (1 Cor.11,11).

---

11 P. G. 61, 215; 62, 387.

Acum putem înțelege mai bine, de exemplu, faimoasa supunere, de care s-a abuzat atât de mult în istorie, a femeii față de soțul ei după gândirea paulină. Nu este vorba câtuși de puțin de supunere pur și simplu ci de faptul că orice femeie, ființă slabă, este supusă bărbatului puternic. E o situație de fapt care a fost ridicată la rangul de normă. În gândirea Sfântului Apostol Pavel, femeia este supusă soțului ei așa cum Biserica este supusă lui Hristos (Efs.5,22-24), ceea ce înseamnă că numai atunci cînd bărbatul îl reprezintă cu adevărat pe Domnul este gata să-și dea viața pentru femeia lui; deci Împărăția lui Dumnezeu este lucrătoare numai în prezența dăruirii de sine totale și reciproce. Pe de altă parte, atunci când raporturile ating această rezonanță ecclesială își pierd orice caracter juridic; în termenii iubirii pnevmatofore[12] supunerea ca lege nu mai înseamnă nimic; de îndată ce a fost depășită, ea devine acel "cu totul altceva" al Împărăției, căci: "unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea" (2 Cor.3,17).

6. O greșeală metodologică dintre cele mai frecvente este aceea de a pune problema femeii în mod empiric; de a o defini plecând de la poziția pe care o are de fapt în lume. Aceasta înseamnă a face dintr-o ființă care trăiește pe mai multe nivele de adâncime o categorie sociologică sau biologică, înseamnă să închizi viața în tipare prefabricate: domnișoară, soție, văduvă, asistentă socială, femeie emancipată, vampă sau femeie resemnată. Este o metodă care a inspirat vaste anchete statistice (gen Kinsey[13]), în care ponderea numerică răstoarnă principiile, judecățile normative sunt refuzate, recunoscute ca inaplicabile mulțimii, cantitatea devine calitate și acestea sunt faptele, boala, patologia care se erijează în sănătate, în normă.

Problema fundamentală rămâne deschisă: sunt tipurile de femei constituite de istorie adevărate? Răspund ele adevărului metaistoric al femeii? *Sunt ele normative?* Fiind limitată la datele istorice, metoda empirică nu aduce un răspuns; ea poate, cel mult, să perfecteze deviațiile instalate de-a lungul istoriei.

12 Purtătoare a Duhului Sfânt, duhovnicești.
13 *Comportamentul sexual al omului*, Ed. Pavois.

Or, evoluția rapidă a condițiilor sociologice provoacă o modificare profundă a realității sociale. Tehnica menajeră eliberează femeia occidentală și pune societății o mare întrebare: Cum și cu ce să-și umple femeia timpul și, prin urmare, cum să valorifice acest imens rezervor de dinamism uman devenit brusc disponibil? Într-o cu totul altă perspectivă, femeia africană, emancipată și instruită, depășește posibilitățile materiale ale bărbatului african de a o dobândi și, în felul acesta, nu va mai face, cum făceau înaintașele ei, munci fizice pentru bărbat. Schimbarea este atât de profundă, încât îl dezaxează pe bărbat și duce la constatarea actuală, atât de revoluționară, că soarta Africii este în mâinile femeii africane.

Dacă raporturile între rasele și clasele sociale prezintă încă forme vechi, este vizibilă afirmarea din ce în ce mai mult a egalității în sensul multiplelor responsabilități și pe plan profesional: femeia se vede asociată bărbatului în viața politică, socială, economică. Carta drepturilor omului exprimă decizia Națiunilor Unite de a pune femeia pe același nivel economic și social cu bărbatul.

În ce privește latura creștină, se manifestă o întârziere. Deși Biserica poartă mesajul eliberării, alții sunt cei ce "eliberează". Când oamenii de bine abdică, apar alte forțe care reiau aceeași sarcină, dar cu un alt coeficient și cu dominante noi, străine prin natura lor creștinismului. Femeia iese din sclavie, dar buzele ei pronunță alte nume decât pe cel al lui Hristos. Lumea e mai rapidă decât creștinătatea.

7. Teologii construiesc un întreg sistem de ordonare, subordonare și supraordonare, discută la nesfârșit dacă bărbatul este șeful sau capul, discuții de o teribilă uscăciune cerebrală, cu o fatală chemare la tăcere adresată oricărei femei.

Musulmanii ar fi mai logici în privința supunerii; iar tăcerea luată *ad litteram* ar condamna în istoria evanghelizării păgânilor toate femeile pe care textele liturgice le numesc cu veneratie "deopotrivă cu Apostolii".

Textele biblice referitoare la femeie sunt de mult timp clasate și exegeza lor, bună sau rea, este făcută. Redusă la ea în-

săși, exegeza își atinge repede limita și face o întoarcere bruscă, întrucât aceste câteva texte nu sunt decât cuvinte spuse în trecere care n-au voit niciodată să constituie o teologie a femeii. A voi să o faci înseamnă a forța Sfânta Scriptură.

O simplificare, desigur prostească, se poate inspira la infinit din faptul că femeia se trage din bărbat și că ea a căzut prima: este o simplificare la care nu se poate răspunde decât printr-o butadă: femeia a fost făcută din coasta bărbatului și pe această coastă omenirea a naufragiat de multe ori!

Constatând deosebirile dintre comportamentul femeilor și al bărbaților, se pune întrebarea de ce se face această diferențiere, care este sensul, intenția ascunsă care însuflețește faptele, principiul care le inspiră, imaginea care le alimentează. Femeia are modul ei de a fi, modul ei de existență. Ea are propriile ei intuiții, judecățile ei, lumea ei ideală, felul propriu de a-și urzi ființa în relația ei cu alții și cu ea însăși. Determinată psihologic și sociologic de lume, femeia este de asemenea determinată și de taina propriei sale ființe, prin semnul "vălului" ei (1Cor.11,3-16). Parteneră a bărbatului în relația lor intimă, mamă a copiilor lui, colaboratoare socială și atâta tot? Nu este aici o legătură absolut originală și evidentă cu lumea care vorbește de misterul specific feminin? Bărbatul este simplu, dar femeia? - înțelepciunea șarpelui și inocența porumbelului și nu degeaba în cugetările mistice femeia este numită adesea "scaun al înțelepciunii".

Ființa umană este o ființă cosmică, ea nu se detașează pe acest fundal, ci face parte din el. Pulsația acestei vieți cosmice explică o parte din ființa sa. Biologia face din opoziția polară, din tensiunea ei, condiția însăși a vieții. Klages[14] preconizează adevărata metodă plecând nu de la jumătățile autonome, ci de la poli, deci de la un tot polarizat, și prezintă ființa masculină ca pătrunsă de femeie, iar ființa feminină pătrunsă de bărbat. Dar imediat, mentalitatea romantică a lui Bachofen cade într-o fatală stângăcie: după cum luna își primește toată strălucirea de la soare, tot așa femeia dobândește valoare numai în relație cu bărbatul.

14 *Der Geist als Widersacher der Seele.*

Trebuie să alegem. Sau bărbatul și femeia au, chiar în ceea ce-i deosebește unul de altul, în mod egal, dar fiecare după propria sa natură, umbra și lumina, pozitivul și negativul, spatele și fața, și se descoperă ca o fericită și indispensabilă complementaritate (facultate de analiză logică, facultate de înțelegere intuitivă directă etc.) sau este vorba de opoziția ireductibilă dintre Yin și Yang, dintre pasiv și activ, dintre pământ, noapte, haos pe de o parte și aer, zi și ordine pe de altă parte. Metoda facilă a contrastelor ajunge implacabil la conflictul fără ieșire al contradicțiilor (ființa solară se opune veșnic ființei telurice), la dependența totală a unuia de celălalt (femeia, ființă lunară), ori la o autonomie și completă independență a sferelor în contrast.

Această autonomie este expusă în *Cel de-al doilea sex* de Simone de Beauvoir. Carte remarcabilă prin sinceritate și câteva teze viguroase, dar falsificată în ansamblul ei prin faptul că examinează femeia în propria ei ordine, plasată în ea însăși. Autoarea se ridică împotriva artificialității istorice a existenței feminine, dar ea însăși face din aceasta imaginea femeii. Respinge într-adevăr în mod radical orice origine metafizică sugerată de exemplu în mitul lui Platon sau în Midrasch-ul ebraic: "la început bărbatul și femeia aveau un singur trup, dar două fețe, Dumnezeu i-a separat, dându-i fiecăruia câte un spate", interpretare simbolică a revelației biblice, tot atât de simbolică și ea: Eva este făcută din Adam. Ceea ce înseamnă că la început ființa umană prezintă un tot spiritual: bărbat - femeie și această ființă precede existența lor diferențiată. Or, Simone de Beauvoir refuză net orice interioritate adevărată în care Dumnezeu îi este mai intim omului decât își este omul sieși, refuză orice realitate transcendentă care definește și delimitează ființa umană înaintea existenței istorice. După ea, totul este închis în această lume și omul nu este nimic, dar absolut nimic altceva decât ceea ce face. Așadar, libertatea nu-i altceva decât arbitrarul, eliberarea de orice predeterminare artificială, prin lumea valorilor așa-zis normative. Negarea pătimașă a acestei ordini, distrugerea oricărei relații la modul absolut ca metodă de cunoaștere și scară de măsuri, în sfârșit, fenomenologia sferei ermetic închise pe care n-o traversează nici un *kairos*, este

chiar esența filosofiei lui Sartre și a Simonei de Beauvoir. Autoarea cărții *Cel de-al doilea sex* se revoltă împotriva faptului brutal al identificării masculinului cu ființa umană în general. Pe fondul ființei masculine fără mister apare femeia care, în aparență, nu are destin propriu și nu este decât un element constitutiv al acestei ființe masculine. Femeia este definită pornind chiar de la bărbat și această definiție este în mod necesar negativă. Or, pentru Simone de Beauvoir, "alteritatea" femeii constă în corporalitatea ei și deosebirile psihologice derivă din deosebirea erotico-sexuală. Bărbatul are prin trupul lui o anumită putere asupra lumii, femeia se supune lumii pentru că e stăpânită de propriul său trup.

Simone de Beauvoir refuză să vadă în femeie misterul cântat de poeți, refuză mai ales orice simbolism sacral al "vălului" și reduce ființa feminină la o simplă enigmă încă imperfect descifrată. Această antropologie se dovedește de un simplism dezarmant; bazată pe vidul metafizic, ea sfârșește în absurdul lipsit de orice consistență, în neant neantizat, după care?... Ființa umană nu este nimic altceva decât ceea ce face; nu are nimic care să poată depăși empiricul: orice transcendență este încuiată în limitele închise ale acestei lumi, în infinitul vicios al proiectelor umane, și nu există nici o transcendență a acestei totalități închise, spre Celălalt, căci acest Celălalt nu există și omul, mai ales, nu este un proiect divin. Esența se află în întregime în existență; în pura sa subiectivitate, ființa umană nu este nimic: ea nu este decât un defect pe suprafața netedă a neantului. Într-un astfel de iad, pacea nu poate fi sinonimă decât cu plictiseala și somnul, rămânând doar crisparea disperării, lupta celor două "alterități"; singurul vis-à-vis este cel a doi parteneri sexuali și singurul extaz cel al "micii eternități de plăcere în care fiecare se afirmă ca esențial și în cele din urmă perfect inutil"[15].

Pentru a fi valabilă, analiza fenomenologică trebuie să fie împinsă destul de departe spre interioritatea ființei umane, spre interacțiunea dintre aceasta și ordinea normativă a valorilor, spre planul arhetipurilor. Adevărul despre femeie nu este

---

15 Simone de Beauvoir, *Les Mandarins*, Gallimard.

reprezentat de o anumită ființă feminină, fie ea și cea mai remarcabilă prin calitățile sale omenești, ci de planul duhovnicesc al harismelor revelate în *arhetipul* feminin. Acesta este adevărul pentru că el conține și explică toate formele femininului. Numai el transcende clișeele despre soții fidele, văduve pioase, și, mai general, despre femei reduse la unica dimensiune a "domesticului", care nu reprezintă decât un punct de referință pur istorică: patriarhatul, domnia masculinului.

În fața unei imense literaturi despre femeie, nu există nici o scriere despre bărbat ca ființă masculină și este suficient să se aplice aceeași metodă bărbatului pentru a se vedea imediat tot ridicolul care ucide chiar principiul: se poate vorbi despre bărbat ca virgin, soț, văduv sau asistent social? Or, chiar dacă femeia este "produsul" civilizației masculine, bărbatul este și el în aceeași măsură și, în realitate, ființa masculină pune exact aceeași problemă. Căci nici bărbatul, cum remarcă foarte pătrunzător Merleau-Ponty[16], nu este o "specie naturală", ci o "idee istorică".

Desigur, nu este vorba de a face din femeie o "tovarășă", amazoană masculinizată; dimpotrivă, femeia nu mai poate fi folosită pentru "menajul" ecclesiastic în sensul mai larg al termenului. Este vorba odată în plus de o stare harismatică complementară, de ceea ce aduce femeia în calitate de element constitutiv al unicei realități umane.

Chiar și în evlavia clasică, se poate observa amprenta devierii. Cultul Maicii Domnului a luat o traiectorie ascendentă transformând-o într-o a treia ființă, plasată în afara oricărei comuniuni de esență, Fecioară și Mamă, dar nu femeie. Între Fecioară și organul diabolic al ispitirii eremiților, pare a nu fi nici un intermediar posibil. Prin însuși miracolul ei, Fecioara-Mamă se arată neasimilabilă cazurilor umane, apărând aici o ruptură a nivelurilor ontologice. Or, orice simplificare nu este decât o limpezire aparentă cu prețul unei confuzii în profunzime. Se va vedea mai departe, spre exemplu, că problema preoției femeii își află soluția la nivelul harismatic și nu la cel fiziologic. Chiar și "psihologia adâncurilor" arată că simpla fugă de

16 Merleau - Ponty, *Phénoménologie et Perception*, p. 199.

feminin e o greșeală: singurătatea nu poate schimba nimic, căci bărbatul regăsește femininul în propriul său suflet ("anima", partea feminină) și în nevrozele sale.

Căderea a secretat otrava unei conștiințe nefericite. Femininul și masculinul au intrat într-un conflict de opoziție și de polaritate rea, care va merge până la disperare și la încordarea elementelor contradictorii. Or, un agrafon (în *A doua scrisoare a lui Clement*) citează cuvântul Domnului cu privire la vremurile de pe urmă: "Împărăția va veni când cei doi vor fi una și când masculinul nu va mai fi același față de feminin". Este timpul integrării ultime și al armoniei elementelor componente: *Iată, Eu le fac pe toate noi* (Apoc.21,5). Aceasta este și mai precis exprimat într-un alt agrafon (*Epistola lui Barnaba*): *Iată, îl fac pe cel de pe urmă ca pe cel dintâi.* "Contradictoriile" se transformă în "contrarii" ajungând la "coincidență" ("coincidentia oppositorum" definește divinul la Nicolaus Cusanus,).

Finis amoris ut duo unum fiant. În lumina sfârșitului, acest cuvânt se aplică la masculin și feminin în întregul lor și devine semn eshatologic al destinului uman, semn de apropiere a Împărăției, al cărei Chip îl face de pe acum văzut[17].

* * *

Noi ieșim din Hristos, *alfa*, în care nu este nici bărbat, nici femeie (aceasta însemnând că fiecare își află aici chipul lui) și ne îndreptăm ca bărbați și femei spre Hristos, *omega*, în care nu este nici bărbat, nici femeie, dar, de data aceasta, deosebirea este depășită în Trupul lui Hristos, deplinătatea umană integrată cu totul în Hristos.

În istorie, suntem un bărbat anume în fața unei anume femei. Dar această situație nu există ca să rămânem în ea, ci ca s-o depășim, și nu cu scopul de a ajunge asexuați ci, după agrafonul citat, să transformăm raporturile dintre masculin și feminin până la punctul de a face din ele "cu totul altceva": în Împărăție, *nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca înge-*

[17] După Origen și Grigorie de Nyssa, grecii înclină să vadă în primul om creat după chipul lui Dumnezeu (Fac.1,26) o ființă ideală androgină care va trebui să învieze astfel la Judecata de Apoi, ca Hristos "în Slavă". Lot-Borodine. *La Doctrine de la Déification*, în *Revue de l'Histoire des Religions*, ianuarie, 1932.

rii lui Dumnezeu (Mat.22,30). Aceeași metamorfoză afectează Legea Vechiului Testament: însăși împlinirea o face să explodeze dinăuntru, iar depășirea ei este negația îndreptățită în noua realitate a Harului. Dar, pentru a atinge această desăvârșire, trebuie să se treacă prin legea care se cere *împlinită* în punctul ei culminant.

Astfel, în existența pământeană, fiecare trece prin punctul crucial al erosului său, încărcat totodată de otrăvuri mortale și de descoperiri cerești, pentru a întrezări deja Erosul transfigurat al Împărăției. Se înțelege că la nivelul acesta chestiunea supraviețuirii omului ca monah sau căsătorit în veacul viitor este o falsă problemă. Fără a pierde nimic din bogăția oricărei iubiri trăite în mod autentic, față în față nu vor mai fi bărbatul și femeia ci Masculinul și Femininul: cele două dimensiuni ale exceptionalei plinătăți a lui Hristos.

Persoana își va pierde polul negativ, energia de repulsie și tot ce este mărginire, posesie și, prin aceasta, opoziție opacă; ea își va păstra polul pozitiv, energia de atracție și tot ce este acceptare, transparență, transpenetrare universală și reciprocă, pentru a deveni bucurie pură de nesfârșită creștere a ființei. Fiecare părticică va spori fără încetare întregul și pe fiecare în comuniunea desăvârșită în care *Dumnezeu va fi toate în toți* (1Cor.15,28). Orice existență separată va fi suprimată, iar unul prin altul, masculinul prin feminin și femininul prin masculin, vor fi *una* în desăvârșita Porumbiță.

* * *

Astăzi, conflictul se află în stadiul lui acut. Domnia masculinului, sub auspiciile patriarhatului, dezechilibrează femininul. Încă de pe vremea cavalerismului, bărbatul, învăluindu-se cu mult vicleșug în cultul pentru Maica Domnului, (*Notre Dame*), aduce cântări "frumoasei sale doamne" dar pe tron o pune pe sclava sa. Femeia ripostează prin aceeași viclenie și cavalerul, "în flagrant delict", atât de fin reprezentat de fresca lui Francesco Cossa "Triumful lui Venus" stă în genunchi, dar legat în lanțuri. Sunt binecunoscute strălucitele butade ale lui Schopenhauer pentru care iubirea nu este decât o viclenie a speciei pentru a-și asigura continuitatea. Doctrina eretică a

catharilor merge mai departe și declară căsătoria lucrare diabolică. Poezia trubadurilor cântă iubirea platonică, dar, nestatornică prin romantismului ei, însetată dar platonizantă și fără duh, neputând să se mențină pe culmile înalte ale purității, eșuează în fața sarcasmelor facile ale libertinismului și cântă moartea. Iată tot sensul viziunii atât de revelatoare a lui *Don Quijote*: cavalerism obosit, gândesc cu ușurință comentatorii clasici, liniștindu-și cugetul; *grandioasă imitație a lui Hristos*, gândește Unamuno, spirit sfâșiat. Interpretarea lui este genială, căci ea descifrează simbolurile, aprofundează fără măsură scena vieții și ne constrânge să ne alegem conștient rolul, destinul unic. Dar cine îl ascultă?

Feminismul nemăsurat revendică egalitarismul și generează "formele" plate ale femeilor masculinizate. Iubirea "rațională", "igienică" smulge "vălul" și degradează ființele reducându-le la condiția de masculi și femele, distrugându-le taina. La cealaltă extremitate, asceții nu se interesează deloc de un domeniu a cărui absență este regula vieții lor. Ba mai mult, lupta interioară foarte strânsă poate face trecerea de la dispreț la ura față de elementul ispititor care trebuie combătut. Unele forme de ascetism care prescriu să te ferești și de propria-ți mamă, ba chiar și de animalele de sex feminin spun mult despre stricarea echilibrului psihic. Această ruptură explică opiniile câtorva dascăli ai Bisericii cu privire la iubirea conjugală, scoase parcă din manualele de zoologie, în care cuplul e văzut din perspectiva producției și a înmulțirii, noțiune pur sociologică. Asemenea opinii pot cel mult să servească studierii psihologiei autorilor lor, dar nu îmbogățesc cu nimic studiul femeii. Problema primei finalități a iubirii conjugale rămâne încă deschisă astăzi și arată răul cel mare: scolastica favorizează procreația, dar mutilează iubirea.

* * *

Istoria a făcut depuneri în subconștientul colectiv. Orice ființă umană are atât vârsta ei cât și vârsta lui Adam și-și poartă în ea obârșiile îndepărtate. Sfântul Isaac Sirul spune că Dumnezeu a făcut îngerii "în tăcere". Dar facerea omului nu seamănă deloc cu cea a îngerilor, nici cu cea a cosmosului.

Pus la hotarul dintre spiritual și sensibil, omul reunește în el toate planurile universului alcătuind astfel "unica armonie compusă din sunete diferite"[18].

Privindu-L pe Hristos - Arhetipul divin, Dumnezeu a creat ființa umană în totalitatea ei: "Întregul este numit om" spune Sfântul Grigorie de Nyssa. Diferențierea în masculin și feminin s-a realizat ulterior: "diviziune care nu atinge Arhetipul divin", precizează Sfântul Grigorie[19]. Arhetipul inițial - Hristos, este Chipul lui Dumnezeu-Unul, al totalității Sale (și de aceea chipul Lui se aplică tuturor oamenilor), dar Dumnezeu este și treimic. Tatăl, Monarchos, se descoperă Sursă și Scop al unității treimice și de aceea El este și cel de-al treilea termen al oricărei iubiri.

Urmând distincția ipostatică, masculinul este în raport ontic cu Cuvântul și femininul în raport ontic cu Duhul Sfânt. Unidualitatea Fiului și a Duhului Îl exprimă pe Tatăl.

Dumnezeu îi oferă lumii Sfințenia Sa și după chipul Său Își formează poporul, Preoție comună a masculinului și a femininului. Antropologia la nivelul chipurilor conduce de la Arhetipul divin universal la arhetipurile masculinului și femininului. Acestea revelează complementaritatea desăvârșită și, în reciprocitatea lor, determină harismele foarte precise care permit în sfârșit citirea întregului destin concret și unic.

* * *

Eseul nostru își găsește justificarea în faptul că suscită un dialog ecumenic, o confruntare de antropologii. Studiile paralele, fiecare accentuate de tradiția proprie, vor permite o viziune mai bogată a tuturor aspectelor posibile. *Căci trebuie să fie între voi și eresuri, ca să se învedereze între voi cei încercați* (1Cor.11,19) - "încercații sensibili" la plinirea adevărului, a-

[18] Sfântul Maxim, vezi L. Karsavine, *Les Saints Pères et Docteurs de l'Eglise*, p. 238, în rusă.

[19] *De hominis opificio*, XVI. Această idee va fi reluată și dezvoltată de Sfântul Maxim. Vezi H.v. Balthasar, *Liturgie Cosmique*, Aubier, 1947. *Présence et Pensée*, Ed. Beauchesne, 1942; H. de Lubac, *Catholicisme*, Ed. du Cerf 1947, p. 327.

vând rațiuni profunde să spere că vor fi conduși la punctul de întâlnire și că vor trăi aici, poate cu uimire duhovnicească, cuvintele Sfântului Atanasie: "Adăpați de Duhul Sfânt, Îl bem pe Hristos"[19a].

[19a] *Scrisoare către Serapion*. P.G. 26, 573 - 576 A.

Partea întâi

Antropologie

INTRODUCERE[1]

Nu este vorba aici de construirea unei antropologii exhaustive. Scopul nostru este de a prezenta, în funcție de subiect, elementele sale indispensabile. Asimilarea creatoare a gândirii Părinților, retopirea elementelor tradiției și a diferitelor științe într-o sinteză viguroasă va fi probabil opera majoră a secolului douăzeci.

Pentru a pune mai bine în relief aportul gândirii răsăritene, se impune în mod inevitabil să accentuăm poate puțin prea mult ceea ce nu este decât o nuanță, sau să schematizăm puțin perspectivele pentru a sesiza aspectele mai subtile.

Nu găsim la Părinții Bisericii nici un sistem de antropologie. Totuși, teologia lor, precizând adevărurile cu privire la Dumnezeu, vorbește constant despre om conform principiului corespondenței "după chipul". Doar Sfântul Grigorie de Nyssa a scris un tratat, *De opificio hominis*; la alții găsim numai anumite texte sau afirmații de interes și de natură antropologică.

Alături de teologie este "glasul pustiei", știința experimentală a asceților deosebit de sensibili la prăpăstiile pervertirii: Aceasta este antropologia practică, aplicată care ne învață direct "războiul nevăzut" pentru adevărul omului. În sfârșit, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog și alții,

---

[1] Vezi P. Kern, *L'Anthropologie de S. Grégoire Palamas*, YMCA Press, 1950, în rusă; G. Florovsky, *Les Pères de l'Eglise d'Orient des IVe-VIIIe siècles* (2 vol., 1937); L. Karsavine, *Les Saints Pères et Docteurs de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944; P. de Labriolle, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, Paris, 1929; A. Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, Paris, 1930; F. Cayré, *Précis de Patrologie et d'Histoire de la Théologie*, Paris, 1930; P. Altaner, *Patrologie*, Herder, 1938.

înzestrați cu harisme de pătrundere "poetică", aduc marile sinteze ale contemplației lor mistice.

* * *

Sfântul Fotie, Patriarhul Constantinopolului (+891) transmite chiar inspirația tradiției patristice spunând: "Dumnezeu, în sfatul Său mai înainte de veci, hotărăște să pună în om cuvântul pentru ca omul să afle chiar în structura lui *taina teologiei*"[2]. Prin crearea lui după chipul lui Dumnezeu Unul și Întreit[3], omul însuși se instituie drept taină teologică vie; el devine locul teologic prin excelență.

"Chipul", ca principiu de cunoaștere, oferă două metode posibile: una ascendentă și cealaltă descendentă. Când Sfântul Augustin scrutează sufletul omenesc și, plecând de la chipul gravat în el, urcă la conceptia lui Dumnezeu, reconstituindu-L pe Dumnezeu prin om - face, din punct de vedere metodologic, o *antropologie a lui Dumnezeu*. Susținător al principiului asemănării, Sfântul Grigorie de Nyssa pleacă de la Dumnezeu, de la Prototip, pentru a înțelege tipul și a defini esența omului-chip al Celui Ce Este. "Structurează" omul cu ceea ce este dumnezeiesc. În felul acesta, Părinții răsăriteni construiesc *teologia omului*. Aceasta depinde, pe de altă parte, de momentul la care situăm începutul. Omul poate fi privit de la Cădere, considerându-i-se destinul doar între parantezele istoriei. În acest caz, lectura Bibliei va porni de la al treilea capitol al Facerii și se va opri la relatarea Judecății de Apoi. Sfântul Augustin, dascăl al doctrinei păcatului originar, cu teza sa pesimistă despre *massa damnata* a pus un accent foarte puternic pe corupția radicală a naturii umane. O asemenea viziune își cheamă în mod logic, cu o acuitate tragică, consecința, care este doctrina predestinării. Dacă preocupările pastorale ale Episcopului de Hipona îl fac să se oprească, cutremurat, înaintea unor consecințe înfricoșătoare, mai târziu, în timpul Re-

2 *Amfilochiile*, întrebarea CCLII.

3 Pentru Părinții răsăriteni, "teologie" înseamnă mai înainte de toate teologia Treimică. Pe planul disciplinar, de asemenea, erezile cele mai sever pedepsite sunt cele care deformează dogma Sfintei Treimi.

formei, alții, cu un curaj sălbatic, vor merge până la capătul logic și implacabil al acestei doctrine: dubla predestinare[4]. Aceasta ar însemna că Hristos *în mila Sa* nu Și-a vărsat sângele decât pentru aleși și că Dumnezeu ar fi închis chiar actul creării lumii într-o inițială dezbinare; că ar fi început cu iadul, locul damnaților și că ar fi creat o categorie de ființe umane pentru a-l popula; aceasta ar fi dreptatea Lui.

Este de admirat înțeleapta prudență a Ortodoxiei care n-a vrut niciodată să formuleze o dogmă pe tema sfârșitului celui de pe urmă al omului; această taină rămâne din fericire de negrăit și orice speculație asupra timpului și a veșniciei, deja fragilă în ea însăși, se oprește în fața expresiei scripturistice *vecii vecilor*; acesteia îi lipsește atât de mult precizia doctrinară încât ea nu înseamnă nimic mai mult decât o anumită măsură a timpului. Pe de altă parte, conceperea coexistenței veșnice a iadului și a Raiului eternizează dualismul binelui și răului; dacă nu este *din* totdeauna, el este *pentru* totdeauna. Păcatul fiind o pervertire, orice antropologie care pleacă de la *elementul demonic* al firii omenești se află încadrată între acești termeni imanenți: la început îngerul cu sabia de foc, oprind accesul la Rai și la sfârșit un tribunal înfricoșător, cu iezerul de foc. Raiul și Împărăția lui Dumnezeu s-ar afla în ruptura nivelelor ontologice, depășind radical destinul pământesc[5]. În lipsa unei doctrine bine aprofundate despre chipul lui Dumnezeu în om și a locului său fundamental în antropologie, reiese că omul ar fi forțat prin ceva ce i se supra-adaugă, ceva provenind din transcendent, ceva străin și exterior, adică arbitrarul divin sub forma Întrupării și prin mijlocirea harului (*gratia irresistibilis*).

În Răsărit, în mod foarte explicit, *elementul divin* al naturii umane: *imago Dei*, este cel care constituie baza antropologiei. Acesta își are originea înaintea păcatului originar. Într-adevăr, la Sfinții Părinți, ceea ce definește ființa umană, chiar după

---

[4] A admite alegerea prin har și a înlătura alegerea prin moarte este prieni. "este o prostie prea mare" spune Calvin.

[5] Or, în slujba de Crăciun, textul liturgic, comentându-l pe Ioan (1.51), spune că Îngerul cu sabia de foc se îndepărtează lăsând liberă calea spre Pomul Vieții: Euharistia.

cădere, și-i influențează destinul pământesc este întotdeauna prima existență, starea paradisiacă. Eshatologia, ca dimensiune existențială a timpului, este inerentă istoriei; ea permite înțelegerea mistică a celor dintâi și a celor de pe urmă și presupune, deci, o oarecare imanență a Raiului și a Împărăției lui Dumnezeu.

"Raiul i-a redevenit accesibil omului"[5a], spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Nostalgiei înnăscute după nemurire și după Paradisul pierdut, întotdeauna normativă pentru firea adevărată și, din acest motiv, sursă a oricărei nostalgii, îi corespunde prezența foarte reală a Împărăției; timpul liturgic este deja eternitate și spațiul orientat liturgic este deja Răsăritul cel de Sus al Împărăției[6].

Judecata de Apoi aparține încă timpului; întoarsă înspre istorie, ea privește trecutul. Or, antropologia se deschide eshatologic spre adevăratul ei scop: *sacramentum futuri*, integrarea întregii ordini pământești în Împărăția Cerurilor. Scopul spiritualității ortodoxe, *îndumnezeirea* (*theosis*), transcende rupturile timpului istoric prin experiența teofaniilor, prin irupțiile *momentelor potrivite* - *kairoi* - și prin venirea condițiilor Împărăției în sfințenia făpturii înnoite.

Nu este, câtuși de puțin, vorba doar de lirism atunci când Liturghia o numește pe Maica Domnului "Rai", "Ușă a Împărăției", "Cer", ci realismul liturgic care dă ca axă istoriei realitatea foarte concretă exprimată în aceste nume. După Părinți, "Sufletul creștin este întoarcerea la Rai" iar "istoria este cutremurarea sufletului (omenirii) în fața ușilor Împărăției"[7].

Diferența infinit nuanțată dintre teologii ajunge până la concepția despre Dumnezeu, la natura relației Sale cu omul. Întruparea însăși poate primi accentul determinist al unui de-

---

5a P. G. 49, 401.

6 *Annus est Christus* - liturgic, tot anul și toate zilele lui sunt ziua mântuirii. *Templum est Christus* - toate punctele spațiului sunt particule ale lui *Templum mundi*, ele sunt sfințite în măsura participării lor la prezența universală a lui Hristos.

7 Așa cum "pocăința", după Sfântul Isaac, "este cutremurarea sufletului" la poarta Raiului.

cret care ar regla totul de la *alpha* până la *omega*. Hristos va mântui pentru că este predestinat misiunii de Mântuitor, după cum Iuda își are rolul lui de trădător. Harul mântuirii va lucra *asupra* omului, în ciuda și, la nevoie, *împotriva* lui. Aceasta este mântuirea numai prin har, unde *felix culpa* este *felix* în măsura în care declanșează ispășirea și harul rânduit de Biserică.

Partea omului, participarea sa la lucrarea mântuirii sale își va păstra întotdeauna latura antinomică, paradoxală. Pe de o parte, "dacă Dumnezeu s-ar uita la merite nimeni n-ar intra în Împărăție" (Sfântul Marcu)[8] și, pe de altă parte, "Dumnezeu poate totul, în afară de a-l sili pe om să-L iubească". La fel, prin actul smereniei, în mod subiectiv, un ascet se micșorează pe sine și, pentru el însuși, el nu este nimic; dar, din punct de vedere obiectiv, pentru lume și pentru îngeri, el este o *făptură nouă*, valoare umană inestimabilă; orice încercare de a teoretiza această taină și a-i doza părțile o distruge și imediat falsifică totul. "Numai mercenarii fac calcule" spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Taina este foarte bine prezentată în dogma duotelismului (acordul celor două voințe în Hristos). Ea afirmă deplinătatea voinței umane în Hristos; aceasta este "fără schimbare" fiindcă ea urmează liber și reflectă "neschimbabilitatea" voinței divine. Determinismul aparent al acestei "neschimbabilități" în dialectica interioară a iubirii este expresia cea mai paradoxală a libertății. Și aceasta tocmai pentru că și libertatea își are propria, și singura, sa necesitate interioară: aceea de a se realiza ca libertate. Cu cât iubirea se desprinde de orice principiu determinant, "interesat", cu atât este mai condiționată lăuntric de propriul ei spirit de renunțare și jertfă. Dar ceea ce se inspiră (*in-spirare*) numai din dăruirea totală de sine altuia nu mai este determinism, ci chiar distrugerea oricărei forme de limitare, căci dăruirea de sine este chiar formula libertății și izvorul ei.

Și veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi (In. 8,32): nu poți cunoaște adevărul decât în mod liber, iar, ca răspuns, adevărul aduce un conținut pozitiv oricărei forme de

[8] *Mărturisirea prin fapte*, în *Filocalia* I, 1.

libertate, o umple[9], o orientează și, prin aceasta, eliberează cu adevărat. Libertatea încă negativă și goală, ca acel "a fi liber de" trece la libertatea pozitivă - "a fi liber pentru". Libertatea este forma adevărului și acesta este conținutul libertății. Dacă spunem: conținutul libertății este indiferența alegerii, arbitrarul - *liberum arbitrium* - lipsim libertatea de conținut, căci, în acest caz, conținutul coincide cu forma sa: libertatea liberă, arbitrarul pur. Pe de altă parte, conținutul pozitiv, adevărul, nu poate fi decât un apel, o chemare la "praznicul valorilor", chemare care implică posibilitatea unui refuz. În Biblie, cuvântul *tsedeqa*, *dreptate*, nu are sens juridic, ci este semnul adevărului relației noastre cu Dumnezeu, a iubirii supreme. Credința este acest *da* adânc și tainic pe care omul îl rostește la *o*bârșia ființei sale; și numai atunci *prin credință se va îndreptăți omul* (Rom.3,28), în actul credinței omul se lămurește pe el însuși, se situează deliberat și total în propriul său adevăr religios și dreptatea o atestă, o justifică. Dar de îndată ce se părăsesc piscurile apofatismului[10], rațiunea aruncă plasa propriilor ei dimensiuni și întemnițează taina. Chiar prefixul *prae* în *praescientia* și *praedestinatio* așază înțelepciunea lui Dumnezeu în categoriile timpului și reduce întruparea numai la soteriologie (doctrina mântuirii). Dacă se accentuează prea puternic *felix culpa*, făcându-se din ea singura cauză a întrupării, nu este oare aceasta o altă modalitate de a traduce ce se află în spatele ezitărilor Reformaților, și anume nerecunoașterea libertății lui Adam chiar înainte de cădere? În acest caz, nu cumva este Adam arhetipul universal al lui Iuda, care prilejuiește și grăbește lucrarea lui Dumnezeu? Libertatea care reușește ar apărea atunci mai săracă în consecințele ei decât libertatea care eșuează, căci, fără *culpa*, fără *păcatul originar*, întruparea n-ar mai fi avut loc. Astfel, întruparea s-ar reduce la un mijloc tehnic de salvare.

---

9 Dreptatea și sfințenia adevărului (Efs. 4, 24).

10 Teologia zisă apofatică - negativă, atrage atenția asupra pericolului cunoașterii conceptuale ca unică modalitate de cunoaștere: "conceptele despre Dumnezeu creează idoli"; despre Dumnezeu putem ști doar ceea ce nu este. Ea procedează prin necunoașterea rațională și conduce la unirea mistică și la știința ei de negrăit.

În Răsărit, mărturia - atât de semnificativă - a Sfântului Isaac Sirul (sec.VII) ne aduce nu numai concepția, ci și experiența unui mare ascet ale cărui cuvinte respiră toată ariditatea pustiului, dar mai ales păstrează încă vii urmele acestei "flăcări a lucrurilor" al cărei mare văzător a fost. În misiunea pe pământ a lui Hristos, el contemplă nesfârșita Sa împreună-pătimire cu oamenii. Or, iubirea iubitorului de oameni[11], Prietenului oamenilor, depășește, pentru Sfântul Isaac, în mod infinit aspectul soteriologic și atinge măreția de necuprins a Întrupării *care ar fi avut loc și fără cădere*[12].

Rațiunea profundă a Întrupării nu vine de la om, ci de la Dumnezeu, ea este înrădăcinată în dorința Lui, dinainte de toți vecii și negrăită, de a se face Om și de a face din el o "Teofanie". După Metodiu din Olimp, "Cuvântul S-a pogorât în Adam mai înainte de toți vecii"[13]. Sfântul Atanasie se desparte de hristologia "iconomică" (Filon, Apologeții, Origen): Cuvântul nu este condiționat de lume, ci numai de Dumnezeu. Marile sinteze ale Sfântului Maxim Mărturisitorul[14] subliniază acest aspect și prelungesc descendența Sfântului Irineu[15] și a Sfântului Atanasie[16]: "Dumnezeu a creat lumea ca să se facă Om în ea, și pentru ca, tot în ea, omul să devină Dumnezeu prin har și să participe la condițiile existenței divine". "În sfatul Lui, Dumnezeu hotărește să Se unească cu firea omenească pentru a o îndumnezei"; ceea ce înseamnă infinit mai mult decât iertarea și mântuirea. Înțelegerea creației nu este posibilă decât în Dumnezeu-Omul: lumea este concepută și creată în Întrupare.

---

11 Dionisie Pseudo-Areopagitul numește Întruparea filantropie - iubire pentru oameni - care devine termenul liturgic cel mai folosit.

12 Marc Isaac Ninevitae, *De perfectione religiosa*. Vezi Irénée Hausher, *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation* în *Revue de Sciences Religieuses*, 1932. Dar se poate presupune și influența, la fel de posibilă, a Sfântului Maxim asupra doctrinei asemănătoare în teologia apuseană a lui Duns Scot. Despre diferența de accent, mistic la răsăriteni și moral la latini, în doctrina Întrupării, vezi articolul lui F. Vernet în *Dictionnaire de Théologie Catholique* - vol. VII, col. 2469. Cîr. P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*.

13 *Ospățul celor zece fecioare*, III, 4.

14 Vezi *Ad Thalassiumm Scholae*, Cap. teol.

15 Vezi *Advers. haereses* et *l'Epideixis*.

16 Vezi *De Incarnatione* et *Contra Arianos*.

Pe deasupra curbei posibilei căderi, Dumnezeu sculpta chipul omenesc privind, în Înțelepciunea Sa, Omenitatea cerească și veșnică a lui Hristos[17].

Dacă Întruparea ar fi fost determinată de cădere, ea ar fi fost condiționată de satana, de rău. Părintele Serghei Bulgakov[18] atrage atenția asupra formulei din *Crezul* de la Niceea: Hristos pogoară din ceruri și se întrupează "*pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire*". Densitatea cuvintelor din Crez exclude orice idee de repetiție fără rost. "*Pentru a noastră mântuire*" desemnează *Izbăvirea* iar "*pentru noi oamenii*" desemnează *îndumnezeirea*, și una și cealaltă fiind legate de Întrupare. Teologia Duhului Sfânt, a Slavei, a Sfințeniei ne obligă să depășim aspectul negativ, al curățirii de "existența satanizată", pentru a ne concentra asupra laturii pozitive a "vieții în Hristos". Preoția Împărătească urmând Înainte-Mergătorului nostru[19] - Hristos, pătrunde de acum înainte dincolo de catapeteasmă, în altar, pentru a participa la lucrarea Sa liturgică de Arhiereu. În Euharistie, realitatea cerească a lui Hristos devine a noastră. "Restul să fie venerat prin tăcere" spune Sfântul Grigorie de Nazianz[20] punându-ne în fața unei evidențe care nu îngăduie nici o analiză. Întruparea tinde ca *toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ* (Efs. 1,10) după *înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră* (1Cor.2,7).

Iconomia Slavei este dincolo de orice alegere îngerească sau omenească, a lui Lucifer sau a lui Adam. Întruparea implică cel mai înalt grad de comuniune. Ea este deja dată în conceptul de îndumnezeire pe care îl presupune și căruia îi este astfel complementară. Căderii îi răspund Ispășirea și Judecata. În centrul Întrupării nu poate fi decât Împărăția lui Dumnezeu, căci Ea este "plinirea", desăvârșirea Întrupării. Acest lu-

17 *Întâi-Născut a toată zidirea* (Col.1,15); *omul cel de-al doilea este din cer* (1 Cor.15,47); *Cel ce S-a pogorât din cer. Fiul Omului* (Ioan.3,13).

18 *Agnus Dei*, Aubier, 1943.

19 Evr.6,19-20, vezi Mgr. Cassien, *Jésus le Précurseur*, în *Théologie*, v. 27, Athènes, 1956.

20 P.G. vol. 36, col. 653.

cru ne face să vedem în Biserică atât organismul mântuirii, calea și mijloacele sale sacramentale, cât și, încă de pe acum, mântuirea însăși, venirea Împărăției. Antropologia redusă, în curentele ei extremiste, începe prin păcatul originar ca să ajungă la judecata ca dublă predestinare. Dar, în acest caz, nici nu mai este Judecată, căci într-un plan dinainte stabilit, nu mai e nimic de judecat. Arhetipul dumnezeiesc chemat să recapituleze întregul se vede amputat de una dintre părțile Sale.

Antropologia, în amploarea ei eonică, izvorăște din Paradis și se varsă în plinătatea Împărăției, în taina apocatastazei finale, recapitulare[21] a cerului și a pământului.

21 La întrebarea *Cur Deus homo* - Sfântul Irineu răspunde prin celebra sa doctrină a recapitulării. Biserica de Răsărit, rugăciune și iubire vie, ne învață că de la noi așteaptă Dumnezeu apocatastaza.

CAPITOLUL I

ALCĂTUIREA FIINȚEI UMANE

1. Concepția biblică despre duh și trup

Termenii pe care îi folosește *Biblia* poartă amprenta diferitelor epoci și a autorilor diferiți. Prin urmare, o lipsă de precizie în vocabularul "tehnic" și, câteodată, o confuzie aparentă, de la o carte sau chiar de la un *Testament* la altul, sunt inevitabile. Pentru a înțelege antropologia biblică, trebuie mai întâi să îndepărtăm dualismul grec clasic sau cartezian modern în care sufletul și trupul apar ca două substanțe în luptă: "trupul este un mormânt pentru suflet" (*soma-sema*). Conflictul biblic se situează într-o cu totul altă perspectivă: proiectul Creatorului, dorințele Lui se opun dorințelor creaturii; sfințenia se opune stării de păcat; firea curată se opune pervertirii. Trupul, *bâsâr*, *sarx* desemnează ansamblul, complexul: trupul viu. Omul, ieșe din mâinile lui Dumnezeu "suflet viu", el nu *are* suflet ci *este* suflet, el *este* trup; este *psyhè*, *nephesch*. Dacă dispare sufletul, nu rămâne un trup, ci țărâna lumii, "țărâna în țărână se întoarce".

Tot ce este creat este *foarte bun* (Fac.1,31); răul nu constă în condiția de creatură, obârșia lui este străină ființei, care este dintru început bună. Și răul nu vine de jos, ci de sus, de la o realitate spirituală. Originea răului urcă în lumea angelică, făcându-și după aceea loc în opțiunea spiritului uman. Abia în al doilea pătrunde răul și se instalează în fisurile ființei umane care și-a distrus integritatea, și-a pervertit structura ierarhică. Aceste premise sunt esențiale pentru a fonda personalismul biblic. Pluralitatea ipostasurilor umane nu vine de la așa-zisa cădere din lumea duhurilor în materie (idee gnostică) și mântuirea nu constă în eliberarea de materie, nici în reîntoarcerea

la "Unul" neoplatonismului. Ordinea normativă a firii cere împlinirea tuturor planurilor și a tuturor elementelor constitutive ale ființei umane integrate în principiul "pnevmatic", duhovnicesc, al persoanei, în abisul apofatic al inimii. Tocmai acest caracter de integritate este cel ce face ca orice cunoaștere, în sensul biblic, să nu fie niciodată un exercițiu autonom al unei singure facultăți a spiritului uman, ci o participare a ansamblului lor (evreii gândeau cu inima) și pentru aceasta este ea comparată adeseori cu actul căsătoriei (a te căsători cu o femeie înseamnă mai înainte de orice a o "cunoaște"). Acest termen nupțial subliniază și el interdependența: omul este zămislit pentru cunoaștere prin cunoașterea lui de către Dumnezeu Care "se logodește" cu el și, numai cunoscându-L pe Dumnezeu se cunoaște omul pe sine.

Pnevma, *ruah*, duhul, *suflarea dumnezeiască*, se instituie organ al comuniunii cu transcendentul, ceea ce nu este posibil decât în funcție de "comuniunea de esență", a ceea ce este tainic în noi și face cu putință să spunem că suntem *neam al Lui* (Fapte 17,28). Axul gândirii Sfântului Evanghelist Ioan, sălășluirea Duhului lui Dumnezeu în om, îl presupune pe cel care îl primește în ființa umană, prin urmare, pe cel care îi este asemenea - duhul omului, *pnevma: Însuși Duhul mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu* (Rom. 8,16). Noțiunii de *înfiere* pe care o găsim la Sfântul Apostol Pavel /(partea dumnezeiască a lucrării) îi corespunde, la Sfântul Apostol Petru, afirmația fundamentală de *participare*, "împărtășire" (partea omenească a aceleiași lucrări): *să vă faceți părtași dumnezeiestii firi* (2Petru1,4) Se poate deci afirma că pnevma (duhul) îi dă omului marca originii lui cerești și deține premisele împărăției. Omul *mărturisește că este străin și călător pe pământ* (Evr.11,13) nădăjduind la cetatea cerească. *Homo viator* este în "situația de trecere" spre Paștele viitor, mai mult, el este acest *paște*, *pesah* însemnând "trecere".

Astfel, *duhul* este partea cea mai elevată a ființei omenești care comunică și participă la "Dincolo", conform structurii sale de ființă "după chipul". Sfântul Grigorie de Nazianz exprimă foarte puternic acest lucru, negând că ar exista vreo ființă omenească în mod independent, "după chipul său propriu".

"Trecere" prin chiar ființa sa, omul își realizează asemănarea fie cu Dumnezeu, fie cu demonicul antrenând în acest proces tot cosmosul; omul întoarce spre sine întregul plan material. Astfel, opoziția biblică se situează la un cu totul alt nivel de adâncime decât un simplu raport între suflet și trup; ea se plasează în "meta-fizic", între pământesc și ceresc, între *homo-animalis* și *homo-spiritualis* în totalitatea lor. Ea descoperă un adevărat abis ontologic între un credincios și un necredincios, delimitând astfel cei doi "eoni".

Pentru nevoile propovăduirii, Părinții Bisericii erau obligați să confrunte geniul ebraic cu geniul grec, dar într-o adaptare cu totul creatoare prin reînnoirea minții și a categoriilor ei despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel[1]. Explicarea revelației aduce după sine o restructurare corespunzătoare a gândirii, o luminare gradată a ei și o dialectică proprie. Limba căreia i-a fost încredințată revelația (mai întâi ebraica, apoi greaca) presupune deja o anume interpretare prin chiar geniul acestei limbi[2]. Clarificarea dogmatică prin sinoade și prin gândirea patristică este înainte de toate o traducere a concepțiilor biblice, traducere creatoare în efortul ei de a se apropia cât mai mult de Cuvântul. Filologia singură n-ar fi fost niciodată în măsură să descopere sensul deplin al textelor sfinte. A fost necesară geniala pătrundere patristică în seva substanței biblice, *epignosa*, pe care Horn[3] o traduce în chip fericit prin "simțul lui Dumnezeu". Aceasta explică fluctuațiile în terminologie chiar de la nivelul biblic. La Sfântul Apostol Pavel, termenii ontologici iau adeseori un sens etic, astfel: omul *nou* și *vechi*, *exterior* și *interior*, *psihic* și *duhovnicesc*; *noûs* se apropie și de duh și de conștiință. Dihotomia (trup-suflet) coexistă cu trihotomia (trup-suflet-duh). Cu toate acestea, se poate spune că în *Biblie*

---

1 *Și nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit* (Rom.12, 2); *și să vă înnoiți în duhul minții voastre* (Efs. 4, 23).

2 Se poate spune că textul grecesc de la LXX este *o traducere inspirată*. De exemplu Is.7.14 - *almah*, în ebraică *femeie tânără*, se precizează în comentariul inspirat al traducerii grecești - *parthénos* - *fecioară* și rămâne astfel în textul *Evangheliei* (Mat.1,23).

3 R. P. Horn, *La vie dans le Christ* în *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1928.

sufletul dă viață trupului, îl face *suflet viu* și duhul "pnevmatizează" toată ființa umană. Categorie religioasă, duhul este un principiu de calificare, el pecetluiește, pune pe tot ce există pecetea transcendentului, se exprimă prin psihic și materie și le colorează prin prezența sa. Prea larg în semnificația lui, el nu se oferă ca centru ipostatic[4]. Este, mai degrabă, chiar înduhovnicirea modului de existență și, pe de altă parte, este receptivitate, deschiderea pentru sălășluirea divinului în om. Sufletescul și trupescul există unul în celălalt, dar fiecare este condus de propriile sale legi. Duhovnicescul nu este a treia sferă, al treilea etaj al structurii umane, ci principiul care se exprimă prin sufletesc și trupesc făcându-le duhovnicești. Ascetismul este chiar această pătrundere care înduhovnicește totul în om, făcând transparente și trupul și sufletul față de ceea ce este duhovnicesc. Dar omul poate și să *stingă duhul* (Tes.5,19), poate să aibă gânduri carnale, să se reducă pe sine numai la trup, la trupul potopului.

2. Noțiunea de inimă în Sfânta Scriptură

Sfântul Ioan Damaschin numește omul *microcosmos*, univers rezumat, căci el conține într-însul toate planurile. Ființa umană sintetizează creația treptată a primelor cinci zile, față de care se prezintă ca fiind ziua a șasea, a desăvârșirii creației, dar posedând în plus un principiu care o face unică: ea este *după chipul lui Dumnezeu* și ca atare este *microteos*. Pentru a pătrunde mai intim cele dinăuntru ale ființei umane, trebuie să introducem termenul biblic de *inimă, leb, kardia*[5].

Aceasta nu corespunde câtuși de puțin centrului emoțional al psihologilor. Evreii gândeau cu inima, fiindcă ea integrează toate facultățile spiritului uman; rațiunea și intuiția nu

---

4 Vezi B. Zenkovsky, *La structure hiérarchique de l'âme în Travaux scientifiques de l'Université Populaire de Prague*, II, 1929; *Das Bild des Menschen in der Ostkirche*.

5 Vezi B. Vycheslavtsev, *Le coeur de l'homme dans la mystique hindoue et chrétienne*, YMCA Presse, Paris, 1929; Max Scheler, *Formalismus in Ethik*; H. de B. *La Prière du Coeur*, Paris, 1953; *La Prière de Jésus*, par un moine de l'Eglise d'Orient, Ed. de Chevetogne, collection Irénikon, *Le Coeur*, Etudes Carmélitaines, 1950.

sunt niciodată străine de opțiunile și simpatiile inimii. Omul este o ființă vizitată, adevărul locuiește în el și-i modelează dinăuntru, din chiar izvorul ființei sale. Relația lui cu conținutul inimii sale, loc al "sălășluirii", formează conștiința lui morală în care vorbește Cuvântul. Omul își poate face inima *zăbavnică în a crede* (Luca 24,25), închisă, dură până la dedublarea nestatornică produsă de îndoială (Iacov 1,8) și chiar până la descompunerea demonică în *mai mulți* (Marcu 5,9). Odată smulsă rădăcina transcendentă (după frumoasa definiție a lui Platon, spiritul își are rădăcinile în infinit), apare nebunia în sensul biblic: *nebunul spune în inima lui: nu este Dumnezeu* și atunci nu mai rămâne decât agregatul "inimioarelor", al "micilor veșnicii ale plăcerii" (Kierkegaard). Acestei stări patologice a inimii îi răspunde rugăciunea: *leagă sufletul meu cu iubirea Ta*, făcând să țâșnească sufletul din agregatul stărilor psihice; în același sens cere Sfântul Apostol Pavel *curăția inimii* (Col.3, 22) și Psalmistul: *Lăuda Te-voi, Doamne, cu toată inima mea* (Ps. 85,11).

Inima este centrul care iradiază și penetrează întreaga ființă a omului și, în același timp, este ascunsă în propriul ei adânc. "Cunoaște-te pe tine însuți" se adresează înainte de toate acestui adânc: "intră-n tine și acolo află-L pe Dumnezeu, Îngerii și Împărăția" spun Părinții duhovnicești. Străfundul ei este inaccesibil. Într-adevăr, eu am conștiința de mine însumi și această conștiință îmi aparține, dar ea nu poate nici să atingă, nici să sesizeze eul[6], eul este transcendent propriilor sale manifestări[7]. Conștiința este limitată prin dimensiunea ei strictă, pe care niciodată nu o va putea depăși. Sentimentele mele, gândurile, faptele, conștiința mea îmi aparțin, sunt "ale mele" și sunt conștient de acest lucru, dar eul este dincolo de posesivul "al meu". Numai intuiția mistică o descoperă, căci ea pleacă de la Dumnezeu și vede "chipul" Lui în om; simbolul inimii o desemnează. *Cine poate cunoaște inima?* întreabă Iere-

---

6 Aici nu este vorba de eul empiric cognoscibil, ci de eul duhovnicesc, transcendent oricărui mijloc de investigație, celei mai fine rațiuni, oricărei curiozități. Noțiune limită, centru al totalității, numit de Jung *Selbst*. Sinele: "Sinele este ca o cupă, gata să primească Harul dumnezeiesc".

7 *Omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni* (1Cor. 2,15).

mia și răspunde: *Dumnezeu cercetează inimile și rărunchii* (Ier. 17,9-10). Sfântul Grigorie de Nyssa exprimă bine această taină: "Firea noastră" duhovnicească "există după Chipul Ziditorului, ea se aseamănă cu ceea ce este mai presus de ea, în *neputința cunoașterii de sine* ea manifestă pecetea nepătrunsului"[8]. Sfântul Apostol Petru vorbește despre *omul cel tainic al inimii*, voind să spună că în adâncul ascuns al inimii se află eul omului. Lui *Deus absconditus* îi răspunde *homo absconditus*, iar teologiei apofatice, antropologia apofatică[9].

Căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta (Matei 6, 21.) Omul se definește prin conținutul inimii sale, prin obiectul iubirii sale. Sfântul Serafim numește inima "altarul lui Dumnezeu", locul prezenței Sale și organul receptivității Sale. Spre deosebire de Descartes, poetul Baratyncky spunea: *iubesc deci exist*. Inima are primatul ierarhic în structura ființei omenești[10], în ea sălășluiește viața, în ea există o intenționalitate originară magnetizată ca acul unei busole: "Ne-ai făcut pentru Tine Doamne, și neliniștită e inima mea până se va odihni *întru Tine*" (Sfântul Augustin).

3. Persoana umană

Inima arată că *omului cel tainic* are o negrăită adâncime și la acest nivel se află centrul strălucirii personale: persoana. Această adâncime explică de ce nici chiar personalismul filosofic cel mai riguros nu ajunge vreodată la o definiție satisfăcătoare a persoanei. Renouvier spunea: "fă și, făcând, te vei face", dar în perspectiva adevărată s-a plasat Gabriel Marcel: a exista, pentru persoană, înseamnă a se zidi pe sine *depășindu-se*: "deviza sa nu este *sum*, ci *sursum*"[11]. Metafizica atinge mistica și chiar Gabriel Marcel se îndoiește că între ele ar exista o frontieră posibil de precizat[12].

---

8 *De opificio hominis*. P. G. 44, 155.

9 Vezi B. Vișeslavțev. *Chipul lui Dumnezeu* în revista *Calea*, nr. 49 (în rusă).

10 "Iubirea este copilul marii cunoașteri" zicea Leonardo da Vinci, dar noi trebuie să spunem chiar contrariul: cunoașterea este copilul marii iubiri.

11 *Homo viator*, pag. 32.

12 *Du refus à l'invocation*, pag. 190.

Filosofia greacă cunoaște bine noțiunea de individ, dar ignoră noțiunea de persoană în sensul modern și mai ales psihologic. La Sfinții Părinți ai Bisericii vedem o fluctuație a acestei noțiuni. Mai întâi ea se precizează pe planul trinitar și abia după Sinodul de la Calcedon a intrat în hristologie și în antropologie. Părinții vorbesc despre Persoanele divine, dar părăsesc modul filosofic de a conceptualiza. Tezele lor sunt metaconceptuale și, ca orice formulă dogmatică, sunt semne cifrate ale transcendenței divine. Astfel, cele trei ipostasuri nu sunt trei Dumnezei, ci trei principii - trei centri conștienți - ale unei existențe unice unde trebuie să afirmăm deodată distincția și identitatea, ireductibilitatea și consubstanțialitatea. La Părinții capadocieni[13], după Sinodul de la Niceea, termenul "ipostas" sau persoană este definit prin deosebirea față de "ousia", fire sau esență. Dar această deosebire nu corespunde în nici un caz deosebirii dintre individ și specie, dintre particular și comun. Ipostasul este determinat de relațiile sale: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt; el este pentru fiecare singurul mod de a deține firea *una* și de a participa astfel la viața divină *una*; dar el mai este și tot ceea ce depășește aceste relații în el însuși: *Unicul în sine însuși*. Această noțiune de *unicitate* ireductibilă și incomparabilă care face din fiecare individ o ființă unică, o persoană, ne vine din dogmă. Ea scapă oricărei definiții raționale și nu poate fi sesizată decât printr-o înțelegere nemijlocită, intuitivă sau printr-o revelație mistică. Persoana este un mod de existență care pătrunde și face personală ființa întreagă. Ea este subiectul și purtătorul căruia îi aparține și în care trăiește ființa ca atare. Orice ființă care există trebuie să fie *enipostaziată*[14] într-o persoană (astfel firea umană în Hristos este *enipostaziată* în persoana Cuvântului). Persoana este principiul integrării în care se unesc prin comunicarea însușirilor și perihoreză toate planurile (astfel, trupul se înduhovnicește și sufletul trăiește viața trupului).

---

13 Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Grigorie de Nyssa.

14 Termenul este al lui Leontiu din Bizanț. Întreaga ființă se realizează numai în centrul său ipostatic, aici este ea enipostaziată (*Contra Nestorium et Eutychium*).

Formula de la Calcedon[15] folosește doi termeni grecești: *ipostas* și *prosopon*. Ambele înseamnă persoană, dar cu nuanțe diferite. *Prosopon*-ul este aspectul psihologic al ființei întoarse spre lumea sa interioară, spre conștiința de sine și, în această calitate, își urmează evoluția trecând prin vârstele propriei sale cunoașteri și prin etapele însușirii firii pe care o poartă. *Ipostasul* are aspectul ființei care se deschide și transcende spre Altul. Acest al doilea aspect este decisiv pentru a sesiza dimensiunea teandrică a persoanei, fără a uita vreodată că Persoana în sens absolut nu există decât în Dumnezeu și că orice persoană umană nu este decât chipul Lui.

Persoana nu se reduce la individ și, pe de altă parte, ea nu este ceva care se adaugă la ansamblul trup-suflet-duh, ci acest ansamblu este cel care se vede centrat pe subiectul lui, pe purtătorul lui, pe principiul lui de viață. Acest aspect exprimat de termenul "ipostas" este fundamental pentru destinul unei ființe umane. Ipostasul este depășirea de sine a omenescului, a omenescului singur și, în acest sens, se zidește persoana, depășindu-se (G. Marcel). Taina persoanei ca ipostas este în actul propriei sale transcendențe spre un Altul: *în El trăim și ne mișcăm și suntem* (Fapte 17,28). Omul se descoperă pe sine și își creează deja persoana prin mijlocirea unui alt om, dar nu-i realizează întregul adevăr decât în măsura în care urcă la conștiința pe care o are Dumnezeu despre el, atunci când atinge culmea cunoașterii după modul personal al dumnezeiescului Tu. La această adâncime eul cel mai intim este "o identitate prin har" (Sfântul Maxim Mărturisitorul) care nu ne aparține la modul propriu, dar pe care o primim în iconomia harului.

Orice ființă omenească are într-însa un rudiment de persoană, un centru psihologic de integrare care face să graviteze totul în jurul *sinelui* metafizic și formează conștiința de sine; acesta este *prosopon*-ul ca un dat natural al substanței. Dimpotrivă, la un nivel mai profund, chiar dacă toți sunt chemați, puțini aleși ajung să devină ipostas. Ipostasul este acest punct înaintat al chipului lui Dumnezeu, *imago Dei*, organul și locul comuniunii cu Dumnezeu care asigură structura teandrică a

[15] Definiția hristologică a celui de al IV-lea Sinod Ecumenic în 451.

chipului lui Hristos: în veacul viitor, cum a spus Sfântul Ioan, *noi vom fi asemenea Lui* (Ioan 3,2).

Acest teandrism este deja conținut în germene în *imago Dei*. În funcție de gradul său de actualizare răsare și înflorește *ipostasul* din *prosopon*, trece ființa firească la ființa hristică, urmând marea inițiere din Sfintele Taine în care structura umană este total remodelată, ca o statuie, după Arhetipul său Hristos. În Hristos, Dumnezeu se unește cu firea umană și comuniunea este maximă și unică, căci locul comuniunii este Cuvântul și cel ce enipostaziază firea omenească este Ipostasul dumnezeiesc. În orice om, "după chipul lui Hristos", persoana sa umană este locul comuniunii, care, *în Hristos*, își primește structura teandrică, devine ipostas. În om, în interiorul conștiinței de sine se sălășluiește conștiința divină și se realizează teandrismul: *și vom veni la el și vom face locaș la el* (In. 14,23); și, *nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine* (Gal.2, 20); slujirea pastorală a Sfântului Pavel este hrănită de aspirația că *Hristos va lua chip în voi* (Gal.4,19). "Omul", spune Sfântul Vasile, "este o făptură care a primit porunca să devină Dumnezeu"[16], să devină ipostas îndumnezeit. Această noțiune este precizată cu o mare limpezime la Sfântul Maxim Mărturisitorul[17]: persoana (*prosopon*) este chemată (pentru a deveni ipostas) "să reunească prin iubire firea creată cu firea necreată... prin dobândirea harului". După cum bine se vede, prin har, omul reunește în ipostasul său creat divinul și umanul după chipul lui Hristos și astfel devine un dumnezeu creat, dumnezeu prin har. Ipostasul se precizează: persoana ființei îndumnezeite. În Hristos, firea omenească îndumnezeită este enipostaziată într-o persoană dumnezeiască. În omul îndumnezeit, persoana creată, în însăși această îndumnezeire, își vede firea unită cu energia divină îndumnezeitoare. Astfel ipostasul este modul personal, unic, neasemuit, de existență teandrică al oricărui creștin. Aici trebuie să intervină delimitarea mistică radicală, trans-esențială între *omul vechi* și *noua făptură*. Dar aici, orice analiză fenomenologică trece în transfenomenologie atin-

16 Cuvânt citat de Sfântul Grigorie de Nazianz în lauda adusă Sfântului Vasile.

17 *De ambiguis*, P.G. t. 91, col. 1308 B.

gând ceea ce este dincolo de datul imediat: sfințenia. Individul este o categorie sociologică și biologică, ce aparține în întregime naturii. El este o parte dintr-un tot natural și se detașează prin opoziție, delimitare și izolare. În starea naturală, *prosopon* se confundă cu individul, nefiind decât o potențialitate a persoanei; realizat, își postulează trecerea în ipostas. Ipostasul este o categorie spirituală și nu este o parte a totului, ci-l conține pe acesta, explicându-se astfel capacitatea lui de a enipostazia.

Individul despre care se spune că are o personalitate puternică nu prezintă decât un anumit amestec din elementele firii, cu câteva trăsături mai pronunțate dar, cu toate acestea, lasă impresia lui "deja văzut". Un mistic frapează prin chipul lui unic în lume, prin lumina sa întotdeauna foarte personală. El n-a mai fost văzut niciodată până atunci.

4. Libertatea

Caracterul teandric presupune și alte implicații, dintre care citâm, în primul rând, pe cele referitoare la voință și libertate. Dogma hristologică vede în voință o lucrare a firii. De aceea, ascetismul vizează în primul rând renunțarea la voința proprie, eliberarea de orice necesitate venită de la lume și de la fire. Dar tocmai prin această renunțare la voia firii se ajunge la libertatea deplină care ține de persoană; ea o eliberează pe aceasta de orice mărginire individuală și firească și o face "catolică", lărgită la infinit, atotcuprinzătoare. La limită, persoana cu adevărat liberă tinde să conțină întreaga fire omenească, după modul vieții treimice, căci creștinismul, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, este o "imitație a firii lui Dumnezeu"[18]. "Dumnezeu l-a cinstit pe om dându-i libertatea"[19] spune Sfântul Grigorie de Nazianz, astfel încât "binele îi aparține celui care îl alege, nu mai puțin decât Aceluia care a pus rădăcinile binelui în fire". Omul este liber, căci este chipul libertății dumnezeiești și de aceea are puterea de a alege. Totuși, Sfântul Maxim vede nedesăvârșirea chiar în nevoia de a alege, liberul arbitru fiind consecința inevitabilă a căderii; din intuitivă, voința devine discursivă; desăvârșirea, dimpotrivă, urmează bi-

[18] *De professione christiana*, P.G. t. 46, col. 244 C.
[19] P.G. t. 36, c. 632 C.

nele imediat, fiind dincolo de opțiune. Este interesant de observat aceeași concepție în gândirea modernă a filosofului L. Lavelle. Pentru el, mai înainte de toate, "existența rezidă în exercitarea unui act de libertate, care atâta timp cât nu se produce, reduce ființa noastră la starea de lucru"[20]. Spiritul nostru de discernământ alege între mai multe posibilități pentru a realiza adevărul. Dar "aproape întotdeauna libertatea se definește prin alegere"; or, în forma ei cea mai înaltă, ea este "o activitate care își produce propriile sale rațiuni, în loc să le suporte"[21]. Astfel, libertatea se ridică la nivelul la care "actele cele mai libere, care sunt în același timp și cele mai aproape de desăvârșire, sunt cele în care nu mai este opțiune"[22].

Persoana se realizează în libertate. Angoasa pe care o poate resimți vine din arbitrarul care este mereu posibil și o pândește, căci ea poate refuza viața, poate spune *nu* existenței. Omul este suspendat în fiecare clipă între propria sa realizare și neantul din care vine; între a se goli și a se umple, iată marele și nobilul risc al întregii existențe și tinderea cea mai fierbinte a nădejdii. Libertatea nu inventează valorile, ci ele capătă viață și se întrupează prin descoperirea noastră personală. În mod subiectiv, această descoperire este întotdeauna creație, creația relației mele cu valorile, creație, căci ea nu a existat niciodată înainte și în acest sens se poate spune că omul este ceea ce se face el însuși pe sine. Înțelepciunea lui Dumnezeu există dinaintea existenței omului și orice om poartă în el "un chip călăuzitor" și, propria sa *sophie*, "înțelepciune". El este un proiect viu al lui Dumnezeu, pe care trebuie să-l descifreze el însuși și, în mod liber, să-și construiască propriul său destin. Astfel, existența este tinderea spre propriul său adevăr care trebuie descoperit și trăit; "nu cunosc adevărul decât în măsura în care el devine viață în mine", spune Kierkegaard. Nu există nici un sfârșit și nici o repetiție posibilă în viață; strict vorbind nu există niciodată un precedent, ci un veșnic început al actelor mereu unice, "niciodată de două ori", căci ele sunt ale

20 *Traité des valeurs* I/325.
21 Id. I/428.
22 *Les puissances du moi*, 155-156.

mele. Fiecare dimineață a vieții omului apare ca dimineața facerii lumii - pur proiect dumnezeiesc - și credincioșia cu care o primesc mă poartă în fiecare clipă către un nou viitor, către ceea ce este cu totul de dorit și întru totul feciorelnic.

Relația cu transcendentul nu este determinată deloc ca o "heteronomie" kantiană, pentru că, de fapt, nu există nici un "*hetero*" în teonomie. Dependența de Dumnezeu se revelează în interioritatea Lui, în sălășluirea Cuvântului: *de acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu știe ce face stăpânul său; ci v-am numit pe voi prieteni* (Ioan15,15). Dimpotrivă, orice autonomie "încapsulează" omul închis în sine însuși. Sfântul Antonie cel Mare precizează cele trei voințe care se confruntă în om, în asceză: cea a lui Dumnezeu, lucrând dinăuntru, și aceasta este *teonomia*, la care omul aderă singur într-un sinergism perfect, o face a lui; cea a omului care, fără a fi fatalmente vicioasă, este instabilă și problematică și aceasta este *autonomia*; și, în sfârșit, voința demonică, străină omului, aceasta fiind *heteronomia*. Dar, pe de altă parte, dacă libertatea nu este decât o simplă supunere care rămâne imobilă în interiorul actului divin și se reduce la reproducere, la a copia, în acest caz, a fi libertate după chipul libertății divine nu mai înseamnă nimic. Mai presus de etica sclavilor și a mercenarilor, Evanghelia pune etica prietenilor lui Dumnezeu. Dogma hristologică a unității celor două firi în Hristos se precizează în dogma unității celor două voințe și postulează implicarea sa în *unitatea celor două libertăți*.

Trebuie să evităm orice confuzie între termenul psihologic de voință și termenul metafizic de voință. Libertatea este fundamentul metafizic al voinței. Voința este încă legată de fire, este supusă necesităților și scopurilor imediate. Libertatea vine de la spirit, de la persoană. Ajunsă pe culmile ei, ea nu dorește, în mod liber, decât adevărul și binele. În deplinătatea veacului ce va să fie, după chipul libertății dumnezeiești pe care o va dori, dorința va corespunde binelui și adevărului; aceasta este simțul suprem pe care îl are în vedere paradoxul lui Kierkegaard: "subiectivitatea este adevărul", "conștiința creează pornind de la sine ceea ce este adevărul" și până la această identificare uimitoare: "adevărul este actul libertății"[23].

[23] Kierkegaard, *Post-scriptum*, 1846.

Tocmai atunci când libertatea noastră se plasează înăuntrul lui *opus Dei*, ea nu mai încetează de a fi adevărata libertate. *Fiatul* Fecioarei nu vine din simpla supunere a voinței, ci exprimă suprema libertate a spiritului său. Către acest act a tins toată viața sa dinainte, "la templu", în așteptarea arzătoare atât de bine exprimată de către iconografia Buneivestiri care arată nu o ființă surprinsă și uimită de neprevăzut, ci o ființă cutremurată în fața tainei, a clipei în sfârșit sosite: Îngerul care vestește și Fecioara care ascultă fac un tot în aceeași tonalitate simfonică. Este istoria lumii pe scurt, teologia sa într-un singur cuvânt; destinul și al lumii și al lui Dumnezeu în lume atârna de răspunsul liber al Fecioarei. Dintotdeauna Fecioara a dorit și a dat un singur conținut libertății sale, și acesta s-a declanșat prin *fiatul* ei: nașterea lui Dumnezeu. Nici Dumnezeu nu inventează adevărul, ci îl gândește: *El a zis și s-a făcut* (Ps.148,5). Libertatea omului după chipul lui Dumnezeu este aceea de a reproduce chiar această izvorâre a adevărului.

Întrupându-se, Hristos ne-a dat putința nu să-L imităm, ci să-I retrăim viața, să ne conformăm esenței Sale, ceea ce ne învață chiar Sfintele Taine și ciclul liturgic. "Dumnezeu nu este o idee care se cere demonstrată ci o ființă în raport cu care trebuie să trăim" - "a căuta dovezi este o blasfemie și a face creștinismul credibil... înseamnă distrugerea creștinismului" (Kierkegaard). Trebuie să alegem între a trăi și a exista în sensul cel mai puternic al celui de al doilea termen și trebuie să ne situăm destinul în dialectica "celei de-a doua persoane" a dumnezeiescului Tu. Credința nu este niciodată o simplă adeziune intelectuală, ci fidelitatea persoanei față de Persoană. Când iubesc și mă dăruiesc în întregime fac cu totul altceva decât să mă supun. Ascult vrerea propriului meu adânc și toate lumile se întâlnesc acolo și îmi vorbesc; nu de supunere este vorba aici. Hristos nu se supune legii, ci o împlinește; o întregește, o metamorfozează. Acestea sunt raporturile căsătoriei și ale epitalamului său: *Biblia* recurge la ele de fiecare dată când este vorba de raporturile între Dumnezeu și om. În experiența marilor înduhovnicițI, Euharistia se configurează ca o unire conjugală. Spunând *fiat*, mă identific cu ființa iubită. Voința divină izvorăște din propria mea voință, devine a mea: *nu eu mai tră-*

iesc, ci Hristos trăiește în mine (Gal.2,20). Dumnezeu îi cere omului să împlinească voia Tatălui ca pe propria sa voie. Acesta este sensul lui: *fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este* (Mat.5,48). Iubirea nu se învață din cărți. Poate fi doar evocată de poezie, așa cum o face *Cântarea Cântărilor*. Un poet arab povestește: "un om bate la ușa Celui Preaiubit. Cel Preaiubit îl întreabă: «Cine ești?» Omul răspunde: «Sunt eu». Cel Preaiubit îi spune: «Pleacă, nu este încă vremea să intri». După o lungă călătorie, ca ars de foc, sărmanul revine și se apropie de casa Celui Preaiubit. Bate și Cel Preaiubit îl întreabă: «Cine-i la ușă?» Omul răspunde: «Tu ești». Atunci, cel Preaiubit spune: «fiindcă tu ești Eu, intră la Mine»"[24].

Precum Fiul este născut din veci, așa omul care a ales adevărul este zămislit de el și îl caută pururea și de fiecare dată îl trăiește din nou. Singurul lucru pe care și-l poate dori libertatea este să cuprindă ceea ce este de necuprins - ceva dincolo de orice înțelegere rațională, fără fundament aici, în această lume, și, prin aceasta, întru totul rațional. La fel, absolut fără nici o motivație rațională, *Dumnezeu ne-a iubit primul* (Ioan 4,10) și ne-a făcut să pregustăm deja ceva din libertatea lui dumnezeiască. În iubirea Lui, Dumnezeu ne iubește gratuit, fără nici un merit; și, prin aceasta, iubirea Lui este deja un dat care inspiră libertatea propriului nostru răspuns.

Înțelepciunea lui Dumnezeu, în închipuirile ei amețitoare, în bucuriile *jocului dumnezeiesc* (Pilde 8,31) *cu pruncii omului*, nu poate închipui decât ființe din "neamul Lui", dumnezei. "Dumnezeu nu se unește decât cu dumnezei" spune Sfântul Simeon. Aceștia primesc totul de la Dumnezeu și chiar mai mult; în realitatea persoanelor lor, ei au primit în dar câte ceva, ceva ce nu vine decât din libera mișcare a inimii lor: această libertate, singura care-l îmbracă pe om în haină de sărbătoare, pentru nunta dumnezeiască. Sfântul Grigorie scrie copleșit de uimire "omul este o joacă a lui Dumnezeu"[25]. Nu este un scop dinainte stabilit și impus, ci fondul fără fond al libertății care-și produce propriile-i rațiuni în loc să le suporte. Li-

[24] A. de Meibohm. *Démons, derviches et saints*, Plon, 1956, p. 137.
[25] P.G. 37, 776.

bertatea proclamă: *Facă-se voia Ta*[26]. Și putem spune *da* deoarece am putea tot atât de bine să spunem: "Să nu se facă voia Ta". Cele două libertăți se potrivesc una cu cealaltă: *în Dumnezeu nu este decât da*, după Sfântul Apostol Pavel (2Cor.1,20). Acest lucru explică admirabil textul de la Matei 18,19 - *dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privința unui lucru pe care îl vor cere* - căci nu poate fi învoire decât în voia lui Dumnezeu, depășire a oricărei mărginiri și izvor al întregii realități cu totul noi a Trupului pentru care rugăciunea este expresie nemijlocită dar și fără nici o legătură cu toate imperativele posibile. Trebuie ca acest "da" să fie zămislit în taină și la obârșia ființei noastre. Iată de ce, ființa care-l rostește pentru toți este o Fecioară, Maică a celor vii.

Se poate înțelege acum pentru ce Dumnezeu nu poruncește, ci invită, cheamă: *ascultă, Israele* (Deut.6,4). Decretelor unui tiran îi răspunde o surdă rezistență; la chemarea Stăpânului Praznicului, bucuros răspuns *al celui ce are urechi*. Alesul este cel ce primește chemarea, cel ce strânge în mână darul primit. *Și vor veni și vor prăznui pe înălțimile Sionului și vor curge bunătățile Domnului; grâu și vin și untdelemn, miei și boi. Sufletul lor va fi ca o grădină bine udată* (Ier. 31,12); *pâine cerească le-a dat lor* (Ps.77,28). *În vase de lut* (2Cor.4,7). Dumnezeu și-a pus în om libertatea, chipul Său de Ziditor, și vine să se privească aici. Omul trăiește în timp și timpul a fost creat cu el, tocmai pentru că nu este o ființă definitivată, facerea lui prevede o limită de la care el este chemat să se facă, să se creeze, să se inventeze după chipul Celui Ce Este. *Noi împreună-lucrători «synergoi» cu Dumnezeu suntem* (1Cor.3,9), co-liturgici în aceeași Liturghie, în aceeași Teurgie. Și dacă eșecul este posibil, și dacă ipoteza reîntoarcerii este implicată în actul creator al lui Dumnezeu, este pentru că libertatea "dumnezeilor", iubirea lor liberă constituie esența persoanei umane: *Și te voi logodi cu Mine pe vecie și te voi logodi Mie după dreptate și bunăcuviință întru bunătate și dragoste; Și te voi logodi Mie întru credincioșie ca să cunoști că Eu sunt Domnul!* (Osea 2,21-22),

[26] Pentru Sfântul Maxim, aceasta este culmea libertății, aici se află libertatea pură, simplă și totală.

Cu iubire veșnică te-am iubit, fecioara lui Israel (Ieremi. 31,3-4), *Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți!* (Facere 1,28;9,1). Trebuie să auzim chemarea și să discernem aici sensul cel mai amplu: țâșnirea noii făpturi, fântâni de sfințenie.

Persoana umană, în dimensiunea ei orizontală, este capabilă să conțină într-însa toată firea umană; și în această ecumenicitate a structurii sale este ea cu adevărat persoană, *prosopon*. Dar fundamentul său ipostatic se află în dimensiunea verticală, în structura teandrică: *până ce Hristos va lua chip în voi* (Gal.4,19), și tocmai în această realitate cu totul nouă a lui însuși omul crede *până va ajunge la starea plinătății lui Hristos* (Efs.4,13). Subiectul libertății și al oricărei forme de cunoaștere nu este niciodată omul pur și simplu, ci omul mădular al Trupului integrat în Hristos, ceea ce arată limpede că natura conștiinței umane este "colegială"[27] și teandrică. Această din urmă expresie aparține lui Dionisie Pseudo-Areopagitul: "energia teandrică" întru Hristos; aceasta este unitatea celor două voințe și a celor două libertăți într-un singur act, în care accentul cade pe unitate fără a slăbi în nici un fel autonomia fiecăruia.

Dacă Hristos este centrul în care converg liniile[28] (Sfântul Maxim Mărturisitorul) și dacă din unii și din alții Hristos Își face trupul Său[29] (Sfântul Ioan Gură de Aur), dimpotrivă, persoanele umane sunt multiple. Persoana nu trebuie să fie suprimată, ideea de trup trebuie să fie completată prin cea de catolicitate (*sobornost*) a persoanelor. Hristos recapitulează și integrează firea umană în unitatea trupului Său, Duhul Sfânt se raportează la persoane și face să înflorească în harisme darurile personale. La Cincizecime, *limbi de foc li s-au arătat, împărțite, pe fiecare dintre ei* (Fapte 2,3). În unitatea Trupului fiecare mădular are chipul și numele său: "noi suntem ziditi ca un singur trup, dar împărțiți, diversificați în personalități" (Sfântul Chiril al Alexandriei)[30]. În sânul *unității* în Hristos, Duhul

27 Expresie a părintelui Congar care traduce astfel cuvântul rus "sobornost".
28 *Mystagogie*, P.G. vol. 91, 668.
29 *Hom. 65*, nr.1, P.G. 59, 361.
30 P.G. t. 74, col. 560.

Sfânt *diversifică*: "adăpați de Duhul, noi Îl bem pe Hristos" zice Sfântul Atanasie[30a].

Cuvântul latin *persona*, ca și grecescul *prosopon*, însemna la început "mască". Chiar și numai acest termen conține o profundă filosofie a persoanei umane. Ea ne învață că nu există o ordine umană autonomă, căci a exista înseamnă a participa la ființă sau la neant. Prin participare, omul realizează icoana lui Dumnezeu sau grimasa demonică a unei maimuțe care încearcă să-L imite pe Dumnezeu. Omul nu are un chip și atât, un chip pur și simplu omenesc. Prin Întrupare, Dumnezeu nu mai este numai Dumnezeu: El este Dumnezeu-Om. Dar acest fapt acționează în ambele sensuri; nici omul nu mai este doar om, ci o ființă ori teandrică, ori demonică. Sfântul Grigorie o spune direct: omenirea se compune din oameni cu chipuri de îngeri și oameni care poartă masca fiarei[31].

Inima care poartă în ea "taina teologică", relația dintre persoană și fire, deci complexul "om" conduce la această noțiune centrală pentru antropologie: *după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*.

30a P.G. 26, 573, D - 576 A.
31 P.G. t. 44, col. 192 CD.

CAPITOLUL II

CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA LUI DUMNEZEU

1. Chipul lui Dumnezeu

Din secolul al XV-lea, ideea de chip al lui Dumnezeu nu mai joacă nici un rol în filosofie. Conștiința morală salvează încă vag reminiscența unei voci îndepărtate, dar voința pură a lui Kant o desprinde de transcendent... Multe dicționare de teologie vorbesc astăzi nu de chip, ci de pierderea lui și aceasta numai în explicațiile referitoare la păcatul originar. Este ca și cum, în loc de Împărăția care conduce mersul istoriei, s-ar vorbi despre Paradisul pierdut. Propovăduirea își pierde virulența, neutralizată printr-un pesimism latent - uzura istoriei. Pe de altă parte, personalismul încearcă foarte mari dificultăți în această problemă crucială: cum să coordoneze unitatea conștiinței, universalitatea ei metafizică și pluralitatea centrilor personali care o exprimă identic. Ori există o singură realitate a conșiinței care trece prin toți oamenii, ori fiecare om are conștiința lui. Fără o instanță care să le integreze pe amândouă, acceptarea uneia o distruge pe cealaltă. Totuși, toți antropologii se află într-un fericit acord asupra aceleiași formule a omului: "o ființă care aspiră să se depășească", o ființă care tinde spre ceea ce este mai mare decât ea, care tinde spre un "cu totul altul" din el însuși; prunc al bogăției și al sărăciei: "sărmanul" din om tinde către "bogatul" din el. Trebuia un sfânt Apostol Pavel care să vorbească antropologilor pentru a afla un nou *altar dumnezeului necunoscut* și pentru a da *nume* acestei aspirații fundamentale în care omul exprimă ce este mai adânc în el însuși: *chipul lui Dumnezeu.* "Kerigma"[1] antropologiei a

[1] Proclamare.

Sfinților Părinți ai Bisericii proclamă chipul ca nefiind o idee organizatoare sau instrumentală, ci principiul constitutiv al ființei umane[2].

* * *

Puritatea tezaurului credinței apostolice a fost întotdeauna cea mai vie preocupare a Bisericii. Ancoră a mântuirii, cristal al cuvântului lui Dumnezeu, dogma este afectată de un puternic accent soteriologic[3]: problemă de viață sau de moarte. Pentru a da un exemplu: un singur cuvânt, "omoousios" - de o ființă - redresează magistral curba construcțiilor eretice întrucât numai deoființimea Fiului și a Tatălui fondează dumnezeirea lui Hristos, și mântuirea noastră este legată de aceasta prin deoființimea cu firea omenească a lui Hristos. Sfântul Atanasie[4] dezvoltă afirmațiile Sfântului Irineu[5]: "Dumnezeu devine om pentru ca omul să devină Dumnezeu". Această regulă de aur a patristicii răsăritene determină în întregime antropologia acesteia. Conform definiției Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan (1Ioan 3,4-5) - păcatul și nedreptatea - *anomia* - sunt încălcări ale limitei constitutive, normative a ființei umane. Păcatul este revelat *prin lege*; funcția acesteia este de a trasa o graniță netă între ceea ce este *kata taxin* - conform ordinei - și ce este dezordine, haos, confuzie profundă a straturilor ontologice în ființa umană. Patologia postulează și cheamă actul terapeutic capabil de a coborî până la rădăcina pervertirii și a tămădui firea prin reconstituirea structurii ei. *Catarsisul* etic, curățirea de patimi și dorințe, conduce la *catarsisul* ontologic: metanoia întregii *iconomii* a ființei umane. Este deci esențială restabilirea formei originare, restaurarea chipului arhetipal, *al chipului lui Dumnezeu, imago Dei.*

În puritatea lui absolută, acest chip este Hristos pe care Părinții Îl numesc: Arhetipul divino-uman. În momentul întrupării, Hristos, Chipul Nevăzutului Dumnezeu (Col.1,15), nu

2 Vezi P.C. Kern, *Antropologia Sfântului Grigorie Palama*, YMCA Press, Paris, 1950, în rusă.

3 Soteriologie: doctrină a mântuirii.

4 *De Incarnatione Verbi*, P.G. 25, 192.

5 *Adversus haereses*.

caută o formă oarecare, angelică sau astrală; și nu doar se adaptează formei umane, ci, după Părinți, Dumnezeu, zidind omul, Își fixa privirea gândirii Sale peste Hristos - prototipul[6]. Hristos "pecetea Tatălui" și Hristos *Ecce homo* unește în El chipul lui Dumnezeu și chipul Omului. Enunțului "Omul este asemenea lui Dumnezeu" îi răspunde justificarea sa "Dumnezeu este asemenea omului"[7]. Astfel, Dumnezeu se întrupează în icoana Lui vie: Dumnezeu nu este smuls din locul Său firesc, omul este fața omenească a lui Dumnezeu[8].

Chipul este acest al treilea termen de afinitate, de conformitate, de corespondență, care face să se vadă omul în ceea ce este dumnezeiesc și Dumnezeu în ceea ce este omenesc, până acolo încât să se poată răsturna formularea obișnuită: Întruparea este condiționată de cădere, spunând: inițial, de *la început*, în principiu, facerea omului "după chip" a fost în vederea întrupării - îndumnezeirii și, deci, inspirație (*in-spirare*) esențial teandrică.

Jung, abordând ca psiholog acest aspect, sugerează o precizare foarte importantă în planul teologic. *Chipul*, din perspectivă omenească, nu se limitează doar la funcția de legătură între model și reproducerea acestuia, ci este și organ care pregătește omul pentru venirea deplinătății revelate; el are funcția profetică a înainte-mergătorului care așteaptă și cheamă întruparea. El cheamă acel ceva pentru care există și la care aspiră și, prin aceasta, într-un anume sens, atrage evenimentul. În ceea ce privește divinitatea lui, chipul manifestă dorința lui Dumnezeu de a fi om. "Erosul divin" zice Sfântul Macarie "L-a făcut pe Dumnezeu să coboare pe pământ"[9], L-a forțat "să părăsească piscul tăcerii". Dorința dumnezeiască și cea ome-

---

6 Cf. Brinkman, *Geschaffen nach dem Bilde Gottes*; P.Bratsiotis, *Genesis. 1.26 in der Orthodoxen Theologie*, în *Evangelische Theologie* anul II, caietele 7/8 München, 1952; Paul Zacharias, *Signification de la Psychologie de Jung pour la théologie chrétienne*, în *Synthèses*, nr. 115.

7 Clement din Alexandria, P.G. 9, 293 B; el mai spune și că evreii primesc legea, păgânii filosofia, creștinii Adevărul în plinătatea lui, *Strom.* VI. 9.

8 Fundamentul iconografiei după canoanele celui de al VII-lea Sinod ecumenic de la Niceea, în 787.

9 *Omilia* XXVI. 1.

nească culminează în Hristos - ființă istorică în care Dumnezeu și omul se privesc ca într-o oglindă și se recunosc.

* * *

Subiectul chipului nu este tratat cu o perfectă coerență de Sfinții Părinți ai Bisericii. Bogăția inepuizabilă a conținutului acestui subiect permite vederea lui prin diferitele facultăți ale spiritului nostru. Sfântul Atanasie, vorbind despre funcția chipului, insistă asupra caracterului ontologic al participării la divin. Tocmai fiindcă "după chip" (*kat'eikona*) nu este o reproducere morală, efectul ei se exprimă în iluminarea mintii, a *nôus*-ului[10] uman, conferindu-i facultatea teognoziei. Sfântul Vasile subliniază aceeași lumină a înțelegerii: "ca într-un microcosmos, vei vedea în tine însuți pecetea înțelepciunii divine"[11]. Aici nu este vorba de o concepție intelectualistă, căci înțelegerea nu este considerată în ea însăși, ci ca intenționalitate, ca aspirație către Dumnezeu. Întâlnim aici concepția clasică a teologiei răsăritene ca o cale experimentală a cunoașterii - comuniune. Aspirația la comuniune este lăuntrică: "Din fire avem dorința arzătoare de frumos... totul năzuiește la Dumnezeu"[12]. Sfântul Grigorie de Nazianz dezvăluie aici un alt aspect: "în calitatea mea de pământ, eu sunt legat de viața de aici, de jos, dar fiind și o părticică dumnezeiască, port în sânul meu dorul de viața viitoare"[13]. Astfel, "a fi după chipul" se referă la starea harismatică originară; chipul comportă prezența indestructibilă a harului inerent firii omenești. "Suflarea nevăzutei dumnezeiri" i-a dat acestuia predispoziția participării la Ființa dumnezeiască, a "împărtășirii". Omul nu este doar comandat moralmente, reglat printr-un decret după rânduiala dumnezeiască, ci *este* din *genos*, de neam dumnezeiesc; *chipul îl predestinează la theosis*.

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, zidirea "după chipul" înalță omul pe culmea demnității lui de a fi prieten al lui Dum-

---

10 Principiul inteligibilității, al rațiunii, al inteligenței, al spiritului. Vezi Régis Bernard, *L'image de Dieu d'après S. Athanase*, Aubier, 1952.

11 P.G. vol. 31, col. 213D.

12 P.G. vol. 31, col. 909BC; 912A.

13 *Poëmata dogmatica*, VIII.

nezeu, trăind condiții ale vieții divine. Inteligența, înțelepciunea, cuvântul, iubirea sa sunt după chipul aceloraşi puteri în Dumnezeu. Dar chipul merge şi mai adânc în reproducerea negrăitei taine treimice, până la acel nivel al adâncului la care omul este o enigmă pentru el însuşi: "este mai uşor să cunoşti cerul decât pe tine însuți". Traducând Incognoscibilul în creat, omul se descoperă *absconditus* chiar în acest transfer. Sfântul Grigorie se opreşte la puterea de a ne determina liber[14], de a face să se declanşeze opțiunea şi decizia noastră: *autexousia*. Şi aceasta înseamnă: a ne determina în însăşi constituția noastră după chipul. Funcția axiologică de apreciere şi discernământ face din om stăpânul propriei sale firi şi al întregii zidiri arătându-i astfel demnitatea de cuvânt cosmic. Între Dumnezeu şi omul îndumnezeit al Împărăției diferența este aceasta: "divinul este necreat în timp ce omul există prin creație"[15]. Creştinismul se defineşte în funcție de *chip:* "imitarea firii lui Dumnezeu"[16]; Treimea revărsată, reflectată în multitudinea ipostasurilor umane unite în una şi aceeaşi fire omenească.

Caracterul transcendent al acestei demnități îl face pe Sfântul Teofil din Antiohia să spună: "Arată-mi omul tău şi ți-L voi arăta pe Dumnezeul meu"[17]. Dumnezeu *locuieşte întru lumină neapropiată* (1Tim.6,16), *chipul* acoperă omul cu acelaşi nor. Urmându-l pe Sfântul Ioan Damaschin şi, mai târziu, pe Sfântul Grigorie Palama, se poate defini omul prin conştiința faptului că există după chipul Celui Ce Este, al Celui Viu, atingându-se astfel negrăitul tainei Sale.

* * *

Cultivarea profundă a atenției duhovniceşti, care se află în centrul eforturilor ascetismului, face din această atenție o adevărată iscusință de a vedea în orice om Chipul lui Dumnezeu. Sfântul Nil Sinaitul zice: "Un călugăr desăvârşit va socoti, după Dumnezeu, pe toți oamenii ca pe Dumnezeu Însuşi"[18]. A-

14 Ctr. Sfântul Macarie. *Omilia XXIII*. P.G. vol. 34, col. 591.
15 *De hominis opificio*. P.G. 44, 184 AC.
16 Sfântul Grigorie de Nyssa P.G. vol.46, col. 244 C.
17 *Epitre ad Autolicum*. P.G. vol. 6, col. 1025 B.
18 P.G. vol. 79, col. 1193 C.

ceasta explică aparentul paradox că tradiția marilor asceți uimește prin bucuria lor și prin cinstirea maximală a omului. În fapt, dacă monahismul este maximalism eshatologic (cu ultimul om călugăr, viața de pe pământ încetează și se mută în împărăție), el este și maximalism vizionar al întreitei demnități umane, întreită funcție a chipului: profetică, împărătească și preoțească[19].

Marea tradiție duhovnicească ce vine pe linia Sfântului Macarie Egipteanul[20], a Sfântului Isaac Sirul și a altor sfinți Părinți ne lasă moștenire nu o doctrină, ci o știință experimentală. Cei ce, ca terapeuți - practicieni, au văzut străfundul sufletului omenesc nu mai au nimic de învățat cu privire la amploarea pervertirii (Sfântul Andrei Cretanul a definit-o: să faci din tine însuți un idol), dar aceeași pătrundere în adâncuri le dă o cu totul altă cunoaștere nemijlocită: ei văd noua făptură învesmântată toată în forma dumnezeiască. "Între Dumnezeu și om există cea mai mare înrudire" (Sfântul Macarie)[21]. Astfel, în acest laborator antropologic al pustiului, se săvârșește o emoționantă elaborare a vocației umane: ca și iconomul necredincios din parabolă, omul se servește cu larghețe din comoara de iubire divină pentru "a tezauriza binele și a construi Împărăția" (Sfântul Maxim). Un artist modelează materia acestei lumi - un ascet se zămislește pe sine, își cioplește propriul lui chip și își țese întreaga ființă din lumina divină.

Poziția omului în lume este unică, el se situează exact între spiritualitatea îngerilor și materialitatea firii; în alcătuirea sa el le include pe amândouă, ceea ce va atrage atenția Sfântului Grigorie Palama. Ceea ce diferențiază omul de îngeri este faptul că el este "după chipul" Întrupării: "duhul" lui pur se întrupează și pătrunde în toată firea prin energiile sale "de-viață-făcătoare". Un înger este "lumină secundară", reflectare pură, mesager și slujitor al valorilor duhovnicești. Omului, chip al Creatorului, îi este dat să facă să răsară aceste valori din mate-

19 Cele trei demnități ale Preoției împărătești a credincioșilor.

20 Toate rezervele făcute cu privire la autenticitatea și originea omiliilor atribuite Sfântului Macarie Egipteanul. Influența exercitată de aceste scrieri asupra constituirii misticii răsăritene a fost considerabilă.

21 *Omilia XLV.*

ria lumii, să creeze sfințenia și să-i fie acesteia fântână. Omul nu reflectă, ci devine lumină[22], devine valoare spirituală și de aceea îl slujesc îngerii. Porunca dintru început de "a cultiva" Grădina Raiului deschide perspectivele grandioase ale "culturii". Aceasta, în diferențierile ei anagogice, se depășește pe ea însăși și tinde către cult, către liturghia cosmică, neîncetata cântare a toată "suflarea": "Cânta-voi Domnului în viața mea, cânta-voi Dumnezeului meu cât voi fi" (Ps.103,34); cântare în și prin plinătatea umanului - preludiu deja aici pe pământ al Liturghiei cerești. Cum spune atât de bine Sfântul Grigorie de Nyssa, omul este o alcătuire muzicală, un imn minunat compus, atotputernic[23]. Situându-se deasupra curbei păcatului, destinul originar strivește cu toată greutatea lui destinul istoric al omului și îl definește în cuvintele Sfântului Vasile cel Mare: "Omul este o făptură care a primit poruncă să devină Dumnezeu".

* * *

Parcurgând spațiul imens al gândirii patristice, infinit de bogată și nuanțată, remarcăm faptul că ea evită orice sistematizare și, prin aceasta, își salvează uimitoarea suplețe, îngăduind totuși să se tragă câteva concluzii fundamentale. Înainte de toate, se cere a fi îndepărtată orice concepție substanțialistă despre chip. Acesta nu este depus în noi ca o parte a ființei noastre, ci ființa noastră *în totalitatea* ei este făcută, cioplită "după chipul". Expresia dintru început a chipului constă în structura ierarhică a omului, cu viața duhovnicească în centru. Această centralitate, această întâietate a vieții duhului este cea care condiționează aspirația profundă către duhovnicesc, către absolut. "Este elanul dinamic al întregii noastre ființe către arhetipul ei dumnezeiesc" spune Origen; "este aspirația irezistibilă a duhului nostru la Dumnezeu" spune Sfântul Vasile cel Mare; "este erosul uman, care tinde spre erosul divin" spune Sfântul Grigorie Palama. Este setea de nestins, tă-

22 Dumnezeu-Lumină arhetip - trece în oameni. Sfântul Grigorie de Nazianz, *In Sanctum baptisma*, sau. XV. Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie Palama, insistând asupra transmutării omului în lumină.

23 P.G. vol. 44, col. 441 B.

ria dorului de Dumnezeu, cum o exprimă atât de admirabil Sfântul Grigorie de Nazianz: "pentru Tine trăiesc, pentru Tine vorbesc, pentru Tine cânt"[24].

Pe scurt, fiecare facultate a duhului omenesc reflectă chipul, dar acesta este în esență întregul omenesc centrat pe duhovnicesc și căruia îi este propriu să se depășească pentru a se arunca în oceanul fără sfârșit a ceea ce este dumnezeiesc și a-și afla aici potolirea nostalgiei sale. Este tinderea icoanei spre originalul ei, a chipului spre "arhetipul" său. "Prin chip, spune Sfântul Macarie Egipteanul, Adevărul îl face pe om să-L urmeze".

2. Deosebirea dintre chip și asemănare

Omul este creat *betsalmenu kidemoutenu* după chipul și asemănarea. Pentru geniul ebraic, mereu foarte concret, *tselem*, chipul, are sensul cel mai puternic. Interzicerea de a se face chipuri cioplite se explică prin semnificația dinamică a chipului: el face loc prezenței reale a celui pe care îl reprezintă. *Demouth*, similitudinea, asemănarea, îți trezește dorința de a te considera ca altcineva. Chipul este întreg, dintr-o singură bucată și nu poate suferi nici o schimbare, nici o alterare. Dar poate fi redus la tăcere, refulat și făcut ineficient prin modificarea condițiilor ontologice.

De asemenea, trebuie să menționăm și termenul ebraic *tsemach*, sămânță, germene. Creația, dinamismul și izbucnirea vieții, pozitivitatea timpului biblic este *tsemach*, germene care evoluează, se dezvoltă, trece prin fecundație și transformă timpul de uzură și îmbătrânire, timpul de facere în sensul de fabricație, în timp de odrăslire. Reîntoarcerile timpului cosmic, ciclic, devin progrese, creștere, tindere (spre desăvârșire). În această impulsionare și mișcare progresivă nu este o re-creație, ci totul este dominat prin germene, prin ce era la început, prin menirea de la început, și Părinții subliniază cu tărie că Hristos re-ia ceea ce a fost deviat prin cădere. Împărăția este deschiderea germenului paradisiac oprit în creșterea lui prin patologia căderii pe care Hristos o va tămădui (imaginea tămăduirii este

24 P.G. vol. 37, c. 1327.

cea mai frecventă în *Evanghelie*: ea este normativă: învierea este tămăduire de moarte).

Creația în sens biblic este ca un grăunte care produce însutit. Ea este neîntreruptă: "Tatăl meu până acum lucrează și Eu lucrez" (Ioan 5,17). Ea este *alfa* care se îndreaptă spre *omega* pe care îl conține deja, ceea ce face fiecare clipă a timpului foarte precis eshatologică, o deschide spre împlinirea ei ultimă și prin aceasta o judecă. Mesia este numit *tsemach* și noțiunea însăși de *messiah* reiese din deplinătate: Creația cere Întruparea și aceasta se desăvârșește în Parusie și în Împărăție. Lumea este creată *cu* timpul, ceea ce vrea să spună că este "neterminată", că este în "germene", în vederea creșterii și călăuzirii prin sinergia lucrării divine și a lucrării umane până la Ziua Domnului, când germenele ajunge la maturizarea finală. "Țelul nu s-ar atinge dacă n-ar fi la sfârșit ceea ce ar fi trebuit teoretic să existe de la început, o omenire dumnezeiască"[25]. Această gândire a lui Bergson postulează absența oricărei rupturi ontologice: "Iată, Eu îl fac pe cel de pe urmă ca pe cel dintâi (Apoc. 21,5)"[26]. Axioma revelației biblice învață despre coincidența finală a lui *in arhe, in principio*, a proiectului inițial cu *telos*-ul său, cu împlinirea lui. Originii, capătului inițial: *fiii Celui Preaînalt* (Ps.82,6), îi corespunde capătul final: *dumnezei sunteți* (Ioan 10,34). De la pomul vieții, trecînd prin Euharistie, ne îndreptăm "spre masa fără văl" a Împărăției. De la desăvârșirea inițială inconștientă, drumul duce la desăvârșirea conștientă, după chipul desăvârșirii Tatălui ceresc. Ontologia ființelor structurate "după chipul", faptul de a fi "din neamul lui Dumnezeu" duce la responsabilitatea de a împlini ceea ce trebuie împlinit: sfințenia, desăvârșirea, îndumnezeirea prin har, participarea la condițiile vieții divine: nemurirea și integritatea, "castitatea". *Chipul*, fundament obiectiv, prin structura lui dinamică, cheamă asemănarea subiectivă, personală. Germenele, "a fi creat după chipul" - duce la înflorirea sa în "existența după chipul".

25 Bergson, *Deux sources*, p. 253
26 *Epistola lui Barnaba*, VI, 13.

La toți Părinții găsim o diferențiere bine precizată pe care Sfântul Ioan Damaschin o expune sintetizat: "După asemănare înseamnă: asemănarea în virtute"[27]. Tradiția este foarte explicită și foarte fermă: după căderе, "chipul" rămâne neschimbat, dar redus la tăcere ontologică, ineficace. Prin distrugerea întregii capacități de asemănare el a devenit radical inaccesibil puterilor firești ale omului. Sfântul Grigorie Palama precizează: "În ceea ce privește ființa sa după chipul, omul este superior îngerilor, dar în privința asemănării el este inferior prin instabilitate". "După căderе, noi am respins asemănarea, dar n-am pierdut ființa după chipul"[28]. Hristos restaurează puterea faptelor[29], restabilește asemănarea, ceea ce eliberează chipul, și strălucirea acestuia devine perceptibilă la sfinți și la copii. Sfântul Grigorie de Nyssa ne-a lăsat moștenire kerigma sa antropologică: o ființă nu este om decât atunci când e condus de Duhul Sfânt, atunci când este "chip care se aseamănă cu arhetipul său". Chipul este constitutiv și normativ, el nu poate fi niciodată nici pierdut, nici distrus. În funcția sa de conformitate, de deiformitate, el face real cuvântul: *Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este* (Mat.5,48). Când Dumnezeu *va fi totul în toate* (1Cor.15,28), templele vor fi conform prezenței care le umple și le însuflețește. "Înfierea" biblică îndepărtează orice idee de adoptiune juridică: hristologia arată limpede că în Hristos fiii sunt cu adevărat asemănători Tatălui. Dacă Dumnezeu este fără asemănare, inima omenească, în străfundul căreia numai Dumnezeu poate pătrunde, conține ceva unic și *după asemănare*, cum spune atât de bine Sfântul Grigorie de Nyssa: ceva ce-l înrudește cu Dumnezeu, căci pentru a fi părtaș la Dumnezeu este de neapărată trebuință să ai în ființa ta ceva asemenea Celui din Care te împărtășești[30] (1Ioan 4,16). Lui *Dumnezeu este iubire* îi corespunde *iubesc, deci sunt* al omului.

---

27 *De fide orth.*, II, 12.

28 P.G. vol. 150, col. 1148 B.

29 Acțiunea esențială a Sfintei Taine a Mirungerii este de a restaura asemănarea, în timp ce Botezul restaurează chipul.

30 P. G. 45, C 21.

CAPITOLUL III

ÎNCEPUTUL ȘI SFÂRȘITUL

1. Facerea

Facerea făpturii depășește orice cunoaștere firească; numai Dumnezeu ne poate descoperi de ce și cum a făcut El lumea. Prin Facerea *ex nihilo*, Dumnezeu a pus lângă El o ființă cu totul alta, diferită de El "nu prin loc, ci prin fire"[1] (Sfântul Ioan Damaschin). Dumnezeu contemplă toate lucrurile mai înainte ca ele să existe, dându-le chip în gândirea Sa, iar existența și-o primește fiecare ființă într-un moment determinat, conform gândirii, voinței din veci a lui Dumnezeu, care este o predeterminare, un chip și un model[2] (Sfântul Ioan Damaschin). "Gândirea-voință" desemnează un dinamism intențional și normativ, ceea ce îndepărtează orice determinism static. Aceste rațiuni, *logoi*, adevărurile lucrurilor nu se află în lucruri, ci sunt *telos*-urile lor, țel sub formă de chemare, pe care orice ființă are putința de a-l accepta sau de a-l refuza, cu libertatea sa.

Mai întâi Dumnezeu creează sfera ideală a lumii, "eternitatea eonică creată" (Sfântul Maxim Mărturisitorul), unitatea ei vie, pe care o putem numi Sofia creată, *natura naturans* care condiționează întreaga unitate concretă a lui *natura naturata*[3]. Mai profundă decât aspectul fenomenal, mobil și schimbător, este baza lui stabilă care leagă multiplul într-un cosmos, în-

---

1 *De fide orth.* I, 13.

2 *De fide orth.* I, 9.

3 Expresii care apar în sec. al XII-lea, în traducerile latine ale lui Averroes, făcute celebre de Spinoza (Etica I, 29). *Natura naturans* este principiul vieții și al oricărei acțiuni; *natura naturata* este ansamblul ființelor și al legilor. Vezi și Sf. Toma d'Aquino, *Summa théol.* I-II, 85; *De divin. nomin.* IV, 21.

tr-un tot viu. Este ansamblul principiilor care structurează unitatea lumii sub aspectele ei multiple: cosmic, logic, etic, estetic, antropologic. Orice cunoaștere adevărată se referă la absolut, se ridică de la lucrurile empirice la structura lor ideală străpungând învelișul lumii și contemplă icoana.

O asemenea viziune care se poate numi sofiologică afirmă legătura organică dintre partea ideală și cea empirică a lumii și constată pervertirile datorate libertății pe care o are făptura de a-și încălca propriile sale norme. Confuzia profundă a raporturilor produce și explică ceea ce sofiologii numesc fața întunecată a *Sofiei* create[4]. Aceasta este creată după chipul *Sofiei* cerești, Înțelepciunea lui Dumnezeu care cuprinde ideile lui Dumnezeu cu privire la lume. *Sofia* pământeană, rădăcină ideală a lumii, trebuie să ajungă la asemănarea cu cea cerească, dar libertatea spiritului uman a stricat ierarhia, a pervertit raporturile principiilor sofianice. Răul se insinuează în "faliile" ființei. Sunt fermenții așa-zisei culturi a lumii parazitare, excrescențe care nu reprezintă decât o parodie a *Sofiei*, "aspectul nocturn al făpturii[5], masca ei demonică.

Sofiologia[6], slava teologiei ortodoxe actuale, este singura care formulează marea problemă a cosmosului. Ea se opune oricărui acosmism agnostic, idealist, oricărui naturalism evoluționist și vede cosmosul în mod liturgic. Caracterul cosmic inerent Liturghiei interpretează creația lui Dumnezeu, făcând să se vadă conformitatea prestabilită între elementele lumii și norma lor ideală: rațiunea divină. Este frumusețea lumii pe care omul o va recunoaște în măsura comuniunii cu Duhul Sfânt. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește de "mișcarea înnăscută a sufletului ce ne poartă către frumusetea duhovnicească"[7]. Sfântul Vasile vorbeste despre "dorul arzător, înnăscut,

---

4 Vezi Pr. Vasile Zenkovsky, *Problema cosmosului în creștinism: Principiile fundamentale ale cosmologiei creștine: Problemele educaționale în lumina antropologiei creștine* (în rusă).

5 Trubetkoi, *Sensul vieții*, cap. III (în rusă).

6 Printre diferitele concepții sofiologice, se poate nota cea a lui V. Soloviov, a Pr. P. Florensky, a Pr. S. Bulgakov, a Printului E. Trubetkoi, a Pr. V. Zenkovsky.

7 P.G. t. 44, c. 161-C.

după frumos"[8] Sfântul are o intuiție nemijlocită a acesteia și concepe lumea, chiar în starea actuală, ca pnevmatoforă, "*plin este cerul și pământul de mărtrea Lui*" (Cf.Is.6,3). Frumusețea-conformitate condiționează capacitatea ontologică de a-L conține pe Dumnezeu: "Cel pe care Cerurile nu Îl pot cuprinde încape totuși în ființa umană" (Sfântul Ioan Gură de Aur). Interioritatea naturii se deschide spre infinit și îl cheamă la unitatea ale cărei părți, după Sfântul Vasile, sunt legate prin simpatie; la fel, Sfântul Maxim, în *Capete*, descrie poetic erosul divin care face să țâșnească cosmosul din haos.

Ca Liturghie cosmică, lumea se îndreaptă spre Dumnezeu și Dumnezeu spre lume. Dar libertatea împărătească a acestei întâlniri presupune că desăvârșirea originară a făpturii era instabilă.

2. Firea înainte de cădere

Pentru teologia ortodoxă, firea creată vede la izvorul ei harul implicat în însuși actul creator. Lipsa harului este de neconceput, ar fi o pervertire care ar aduce firea la neființă, echivalentă cu *moartea cea de-a doua* a Apocalipsei (20,14). Adevărul ființei este de a fi mai presus de fire, "mai presus" însemnând deiform și teofor. Omul este în esența lui pecetluit cu chipul lui Dumnezeu și această deiformitate ontologică explică faptul că harul este "firesc" ființei, după cum firea este potrivită harului. Ele sunt complementare și se întrepătrund reciproc: participarea, "părtășia", face ca una să existe în cealaltă "unul în celălalt în porumbița cea desăvârșită"[9] (Sfântul Grigorie de Nyssa). Totodată, fericirea din Rai nu era decât un germene ce tindea spre împlinirea creșterii lui: starea de îndumnezeire. Desprinderea liberă din comuniune provoacă întreruperea harului. Întruparea restabilește ordinea și descoperă principiul normativ al unității dintre firea divină și cea umană în mod "nedespărțit și neamestecat". Acest lucru permite Sfântului Maxim Mărturisitorul să definească scopul vieții: "a reuni, prin

[8] P.G. t. 31, c. 909 BC.
[9] In *Cant.* om.15.

iubire, firea creată cu cea necreată, făcându-le să apară în unitate și în identitate prin agonisirea harului"[10].

Omul este făcut părtaș la firea lui Dumnezeu (*spiraculum vitae* - suflarea de viață) (Fac.2,7), Dumnezeu, prin Întrupare, fiind părtaș la firea omenească. Deiformității omului îi răspunde înomenirea lui Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu în om și chipul omului în Dumnezeu este cel de al treilea termen care condiționează obiectiv Întruparea, posibilitatea ontologică a comuniunii celor două lumi. Hristos este *perfectus homo - om desăvârșit* - deoarece firea sa omenească se află în mod "firesc" în comuniune cu firea dumnezeiască, cu *perfectus Deus - Dumnezeu desăvârșit*. De la sine înțeles că "firesc" nu înseamnă câtuși de puțin "din fire", dumnezeiescul nu este în firea omului, între cele două firi există un hiatus, o prăpastie de netrecut, pe care numai participarea firii divine ca *dar* o poate depăși. Participarea este harismatică, dar harismele sunt inerente firii omenești: "Dacă ești curat, cerul este în tine; înăuntrul tău vei vedea îngerii și pe Domnul îngerilor"[11]. În adâncul cel mai tainic al ființei sale, omul simte prezența lui Dumnezeu în chipul său, mai intim decât își este el sieși; ceea ce este dumnezeiesc este, în mod paradoxal, mai omenesc decât omenescul pur, căci acesta din urmă nu este decât o abstracțiune. Structura deiformă face imposibilă orice soluție autonomă a destinului uman. Sufletul este locul prezențelor și al întâlnirilor, natura lui este conjugală: logodnă sau adulter, este comuniune cu "Celălalt" al său. Alegerea nu este între angelism și animalitate, ci între Dumnezeu și demonic.

Întruparea este răspunsul dumnezeiesc la propria Sa premisă în firea umană, chipul Său. De aceea, conținutul *ispășirii* nu este pentru firea omenească atât *a îndrepta greșeala* cât a te îndrepta pe tine însuți. Cuvântul părăsește "tăcerea imposibilă" în vederea comuniunii îndumnezeitoare; El se întrupează în firea inițială - originară (naștere miraculoasă) și o împlinește pentru totdeauna: în El Raiul devine deja Împărăție, "s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu" (Luca 10,11). Și orice ființă reca-

10 *De ambiguis* P.G. t. 91, col. 1308 B.

11 Isaac Sirul, Traducerea rusă, ed. Academia Teologică din Moscova, 1854.

pitulată în Hristos se restaurează și se îndreaptă spre *status natura integrae*. De aceea, în curentele cele mai reprezentative ale Răsăritului, *ispășirea* se va exprima mai cu seamă în termeni fizico-ontologici decât în termeni etico-juridici. Scopul nu este atât "răscumpărarea", nici chiar "mântuirea" (în sensul "mântuitist" sau individual), ci *apocatastaza*, restaurarea și tămăduirea universală[12]. Întruparea și *theosis (îndumnezeirea)* sunt complementare, ceea ce face să se vadă în dreptatea originară nu un privilegiu gratuit, ci rădăcina ființei care răspunde voinței lui Dumnezeu de a se regăsi în om. În acest scop divin este omul, în ființa lui, pecetluit cu pecetea divină.

3. Căderea și iconomia mântuirii

Căderea alungă în adâncuri chipul lui Dumnezeu fără a-l corupe. Este atinsă însă vital asemănarea, posibilitatea asemănării. *Homo animalis* din gândirea apuseană salvează, după cădere, principiile umane esențiale, chiar dacă acest om animal este lipsit de har. Pentru greci, deși chipul nu s-a șters, pervertirea legăturii originare a omului cu harul este atât de profundă încât doar minunea ispășirii repune omul în adevărul său. În căderea lui, omul pare lipsit nu de creșterea lui, ci de adevărata lui natură, ceea ce face să se înțeleagă afirmația Părinților că sufletul creștin este fundamental "întoarcere în Rai", aspirație la starea normativă a firii sale.

Pentru apuseni, firea umană cuprinde viața intelectuală și viața animală, iar viața spirituală (supranaturalul) este ceea ce se supraadaugă și, într-o oarecare măsură, se suprapune ico-

---

12 P. de Bachelet (*Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. 2, col. 668) notează că gândirea Sfinților Părinți "nu se oprește doar la individ, ci se fixează asupra umanității ajunsă la capătul iconomiei sale pământești". Origen în *Omilii despre Leviticc* îl arată pe Hristos în neputința să se bucure de fericirea desăvârșită atâta vreme cât un singur mădular rămâne împotmolit în rău (*În Levit. hom.* 7, 2) - "căci nu este decât un singur trup, care își așteaptă mântuirea". La fel și Sfântul Ippolit: "Dorind mântuirea tuturor, Dumnezeu ne cheamă pe toți să formăm un singur om desăvârșit" (*Despre Hristos și Antihrist*, c. 3 și 4). Clement al Alexandriei: "Hristos întreg nu se împarte... El este Omul nou, în întregime transformat de Duhul" (*Protreptic*, c. 11). Sfântul Maxim: "au îmbrăcat pe Cel întreg nou, pe Cel ce se zidește prin Duhul după chipul lui Dumnezeu" (*Capete teologice*, Suta a doua, 27).

nomiei pur umane. Pentru Răsărit, omul "după chipul lui Dumnezeu" definește exact ce este omul prin fire. Chipul conține viața intelectuală și viața duhovnicească, el unește *noûs* și *pneuma*, iar viața animală este cea care se supraadaugă. Această viață animală dinainte de cădere era exterioară omului, întoarsă către el, era în așteptarea îndumnezeirii ei[13]. Căderea în simțuri precipită evenimentele și supraadaugă ființei umane viața animală. Povestirea biblică despre fructul oprit arată valoarea euharistică a fructelor celor doi pomi, căci este vorba de consumare. În "euharistia demonică" a consumării fructului oprit, elementul cosmic (fructul) și demonicul (încălcarea poruncii) intră în firea umană; Taina Botezului o arată limpede prin ritualul exorcizării. "Dezbrăcând haina moartă și murdară făcută din piele de animal, cu care am fost îmbrăcați - înțeleg prin aceste piei forma firii animale cu care ne-a acoperit legătura noastră cu viața sensibilă -, aruncăm cu ea tot ce ne-a fost supraadăugat ca urmare a acestei piei de animal"[14] (Sfântul Grigorie). - Haina albă primită la Botez arată revenirea la "trupul duhovnicesc". Biologicul-animal figurat prin hainele de piele este străin adevăratei firi a omului, fiind prematur,[15] introdus înainte de spiritualizarea lui, înainte ca omul (chemat să cultive firea cosmică) să ajungă să stăpânească ceea ce este material cu ceea ce este spiritual. Bună în sine, firea animală, din cauza pervertirii ierarhiei valorilor, constituie acum o decădere pentru om. "Nu dorința, ci o anume dorință (concupiscența) este rea"[16] (Dydim cel Orb). Este atinsă facultatea axiologică de apreciere, spiritul de discernământ. (Sfântul Maxim); "în afara lui Dumnezeu, rațiunea devine asemănătoare animalelor

---

13 Jean Daniélou spune: "În această (în teologia apuseană) ni se prezintă un om «firesc» căruia i se supraadaugă harul... În perspectiva lui Grigorie (de Nyssa) tocmai invers este adevărat: de la început este chipul lui Dumnezeu, iar omul «firesc» este supraadăugat." *Platonisme et théologie mystique*. Aubier, 1944, p. 63. Vezi și articolul lui Y. Congar *La doctrine de la déification* în *Vie Spirituelle* 1938, H. de Lubac, *Surnaturel*, Aubier, 1946.

14 P.G. 46, 148 D.

15 Clement al Alexandriei vede păcatul originar în faptul că "strămoșii noștri s-au dedat la procreație înainte de vreme" (*Strom.* III, 18).

16 *Fragmenta in Proverbia* XI, 7 - P.G. 39 col. 1633 B.

și demonilor și, îndepărtată de natura ei, ea dorește ceea ce îi este străin"[17] (Sfântul Grigorie Palama).

Sensul grandios al ascezei se află în năzuința la adevărata fire; lupta nu este *împotriva trupului* ci împotriva pervertirii acestuia și a principiului ei. În consecință, nu este vorba atât de iertare, cât de o deplină vindecare. Starea ascetică a "pătimirii nepătimitoare" anticipează veacul viitor și supunerea fiarelor sălbatice de către sfinți vorbește deja despre un alt eon.

Otrăvită este chiar obârșia, căci norma ontologică este încălcată în duh. Pentru Sfântul Grigorie Palama patimile care vin de la fire sunt mai puțin grave, ele nu exprimă decât greutatea materiei datorită eșecului înduhovnicirii. Sursa răului este în dedublarea inimii, când răul și binele se află în mod straniu unul lângă celălalt "oficină a dreptății și a nedreptății"[18](Sfântul Macarie). Prezența "chipului îl face pe om să caute fără încetare absolutul, dar "asemănarea", în afara lui Hristos, rămâne neputincioasă, păcatul pervertește năzuința sufletului și acesta va merge să afle absolutul în idoli, va vrea să-și stingă setea în miraje, fără puterea de a urca din nou la Principiu. Harul, redus la starea potențială[19], nu mai poate atinge omul decât pe o cale mai presus de fire - mai presus de fire nu în raport cu firea, ci cu starea ei de păcat. Adevărul omului este anterior dedublării sale și el este dominant de când omul este în Hristos. Vederea "în jos" trebuie să fie întregită cu cea "de sus" care demonstrează că păcatul este secundar, ca orice negație. Nici un rău nu va putea vreodată să șteargă taina de la început a omului, căci nu există nimic care să poată șterge din el pecetea lui Dumnezeu.

În gândirea Sfântului Apostol Pavel, legea este aceea care face păcatul real, tocmai pentru că ea revelează imanența în Hristos a normei: sfințenia. De asemenea, *Veți fi ca Dumnezeu* (Fac.3,5) nu este o pură iluzie, căci ispitirea are ca trambulină adevărul: *Puternici sunteți și toți fii ai Celui Preaînalt* (Ps.81,6).

---

17 Omilia 51.

18 *Hom. spirit.* XV. 32.

19 "Omul a oprit curgerea harului dumnezeiesc în el" (Filaret al Moscovei, citat de Lossky în *Teologia mistică*, p. 126).

Și dreptatea originară pierdută, dar nu distrusă, condiționează reînușcarea și presupune pocăința. Ritualul înmormântării o spune limpede: nu se înțelege cu adevărat mizeria omului redus la starea de cadavru decât prin înălțarea lui la slava ce i-a fost hărăzită de la început. O caricatură nu este demonică decât în contrast ontologic cu polul ei opus: icoana.

Acum se poate înțelege mai bine locul acordat de Patristica greacă rolului acestei hărăziri de la început: "Prin Hristos integritatea firii noastre a fost restaurată" deoarece El "reprezintă în chip (arhetip) ceea ce suntem noi"[20] și, invers, noi devenim asemănători Lui. Sfintele Taine refac firea de la început a omului căci Duhul Sfânt care a fost dat primului om "odată cu viața" ne este dat în Sfintele Taine ale Botezului și Mirungerii. Pocăința este în esența ei un tratament terapeutic iar Euharistia ne oferă fermentul nestricăciunii, *pharmakon athanasios*. Sfințenia și minunile înseamnă pentru om revenirea la puterea lui inițială, harismă și totodată normă. Hristos - Arhetipul remodelează omul, ca pe o statuie, după chipul Său. Ansamblul liturgic cu taina pascală nu anticipează doar, ci introduce deja în *status naturae integrae*.

4. Antropologia îndumnezeirii

Teologia pozitivă face să strălucească taina negrăită a lui Dumnezeu prin prisma gândirii, dar nici chiar îngerii care se scaldă în Lumina "trisolară" nu au acces aici. Mâna lui Iahve ascunde fața pe care *nimeni nu o poate vedea fără să moară* (Ieș.33,20). A-L vedea pe Dumnezeu din spate (Ieș.33,23), înseamnă a-I contempla lucrările, energiile, niciodată ființa. Deosebirea în Dumnezeu dintre ființă și energie - deosebire considerată fundamentală încă de Sfântul Vasile[21] și apoi de Sfântul Dionisie[22], Sfântul Ioan Damaschinul[23], Sfântul Grigorie Palama[24]- nu afectează cu nimic simplitatea dumnezeiască:

20 Sf. Grigorie de Nazianz.
21 P.G. t. 32, c. 869 AB.
22 P.G. t. 3, c. 640.
23 P.G. t. 94, c. 800 BC.
24 P.G. 150, 1176 BC.

numai că aceasta nu devine pentru răsăriteni un concept supus legilor logicii. Dumnezeu în Sine este mai presus de orice concept legat de fiinţă iar atributele care îi sunt inerente din punct de vedere logic nu se manifestă în mod necesar şi nu îl pot obiectiva.

Pentru teologia apuseană, fiinţa şi existenţa în Dumnezeu se identifică. Dumnezeu este *ceea ce are*, ceea ce decurge logic din simplitatea absolută a principiului şi chiar prin aceasta interzice separarea fiinţei de energii. În această perspectivă, scopul vieţii creştine nu poate fi decât *visio Dei per essentiam*. Întrepătrunderea fiinţei divine şi a celei umane fiind cu totul exclusă - *tertium non datur*, îndumnezeirea se dovedeşte imposibilă. Omul este făcut pentru fericire şi totul tinde spre harul fericitei vederi - *visio beata*. Antropologia este esenţialmente *morală*. Axată pe Binele suprem, ea invită la câştigarea lui prin fapte aducătoare de fericire în ordinea lucrărilor Bisericii luptătoare pentru cucerirea lumii[25].

În Răsărit, *theosis* - starea îndumnezeită a fiinţei umane, pnevmatizarea ei prin energiile divine, răspunde naturii acestor energii de a se manifesta într-un loc în conformitate cu prezenţa lor şi de a-l transmuta în această prezenţă. Astfel, antropologia ortodoxă nu este morală, ci *ontologică*: este *ontologia îndumnezeirii*. Ea nu este articulată pe cucerirea acestei lumi, ci pe *cucerirea Împărăţiei lui Dumnezeu* (Cf.Luca16,16), transformarea interioară a lumii în Împărăţie, iluminarea ei progresivă prin energiile divine. Biserica apare drept acest loc al metamorfozei, prin Taine şi cult, şi se descoperă, fundamental, Euharistie[26], viaţă divină în firea umană, epifanie şi icoană a realităţii cereşti. Sub acest aspect de *rugătoare*, *Ecclesia orans*, Biserica sfinţeşte mai mult decât învaţă.

---

25 Vezi Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Ed. Cerf, 1970; Lossky, *La notion des Analogies chez Denys*, în *Arch. d'hist. doct. du M. A.*, 1930.

26 Concepţia euharistică a ecclesiologiei este exprimată cu multă forţă şi claritate în studiul (în rusă) Părintelui H. Afanasiev intitulat "Ospăţul Domnului". El subliniază textul Faptelor 21,47, în care *Biserica* este traducerea foarte fericită a termenului grec *epi to auto* care desemnează sinaxa euharistică: Toate sunt reunite într-un acelaşi loc şi pentru unul şi acelaşi scop: Euharistia.

Din această perspectivă a realismului ecclesial, Părinții aprofundează "înfierea" paulină în interpretarea ioaneică: fiu este cel în care Dumnezeu își face locaș, aceasta fiind "locuirea", "sălășluirea" dumnezeirii. Duhul Sfânt ne conduce la Tatăl în Iisus Hristos, făcându-ne *un trup* (Efs.3,6), imagine care reiese limpede din Euharistie. Sfântul Chiril al Ierusalimului pune un accent foarte puternic pe faptul că participanții, "părtașii", în Euharistie, la "Trupul lui Dumnezeu", "ferment și pâine a nemuririi" devin *un trup și un sânge* cu Hristos. Rugăciunea Sfântului Simeon Metafrastul, citită după dumnezeiasca Împărtășire, subliniază: "Cel ce de bună voie mi-ai dat spre hrană Trupul Tău, foc fiind, care arde pe cei nevrednici, să nu mă arzi pe mine, Făcătorul meu, ci mai vârtos intră în alcătuirea mădularelor mele și întru toate încheieturile, în rărunchi și în inimă, și arde spinii tuturor păcatelor mele; curățește-mi sufletul; sfințește-mi gândurile și oasele; numărul deplin al celor cinci simțuri îl luminează; peste tot mă pătrunde cu iubirea Ta". Omul este "hristificat", "lutul primește demnitatea împărătească și devine substanța Împăratului" (N. Cabasila)[27].

Este o strânsă corespondență între itinerariul Sfintelor Taine și viața sufletului în Hristos[28]. Inițierea lucrată prin cele trei mari Taine se desăvârșește în Euharistie și coincide cu piscul înălțării mistice: *theosis*. Și una și cealaltă se luminează reciproc. Aici se realizează regula de aur a întregii gândiri patristice: "Dumnezeu se face om pentru ca omul să devină dumnezeu" și se ajunge în chiar inima spiritualității ortodoxe: "omul devine prin har ceea ce Dumnezeu este prin fire". Viața ascetică conduce la *theosis* prin suiș treptat, parcurgând treptele "scării Raiului" (Ioan Scărarul). Dimpotrivă, viața sacramentală își oferă harul său dintr-odată. O omilie a Sfântului Ioan Gură de Aur, citită în dimineața zilei de Paște, exprimă bine acest nemăsurat preaplin: "Pentru aceasta, intrați toți în bucuria Domnului vostru: și cei dintâi ca și cei din urmă luați plata; bogați și săraci împreună dănțuiți; cei ce v-ați înfrânat și

---

27 *Viața în Hristos.*

28 N. Cabasila își intitulează tratatul său despre Sfintele Taine: *Viața în Hristos.*

cei leneși cinstiți ziua; cei ce ați postit și cei ce n-ați postit, veseliți-vă astăzi... Masa este plină, ospătați-vă toți". Sfântul Ioan mai spune (*Omilia la 1 Corinteni*) că, "în Euharistie, Hristos dizolvă în noi realitatea trupului Său", îl infuzează în noi; și toți oamenii duhovnicești insistă asupra "focului" pe care îl consumăm în Sfânta Împărtășanie. *Foc am venit să arunc pe pământ* (Luca 12,49) vorbește chiar de această flacără euharistică. Sub chipul pâinii și al vinului, omul devine o parte a firii îndumnezeite a lui Hristos. Fermentul de nemurire, puterea însăși a Învierii se unesc cu firea noastră și energiile dumnezeiești o pătrund deplin[29]. Se poate spune că viața ascetică și mistică este dobândirea conștiinței din ce în ce mai plenare a vieții sacramentale. Descrierea lor în chipul nunții mistice arată firea identică a amândorura.

5. Antropologia liturgică sau doxologică

Concepția ortodoxă nu cunoaște rupturi; există o pluralitate a planurilor și a eonilor, dar întotdeauna cu o continuitate tainică și o corespondență strânsă. Ea vede chiar în istorie un fenomen religios, căci păgânul este numit liturgic "biserică stearpă", totuși biserică. O imagine foarte familiară la Părinți, când vorbesc despre cădere, este "integritatea sfărâmată în bucățele prin păcat"[30]. Dar, în răbdarea Lui nemărginită, Dumnezeu pune un nou început, reunind particulele împrăștiate pentru a reconstitui unitatea inițială. Aceasta dă Părinților ideea plină de urmări pentru istoria religiilor și a misiologiei. Ei vorbesc despre "vizitele" Cuvântului înainte de Întrupare, în lumile religioase străine revelației creștine; Cuvântul se manifestă astfel mai kenotic, mai ascuns, în biserica nevăzută, biserica păgână.

Continuitatea planurilor apropie lumea Îngerilor de cea umană și această proximitate foarte intimă a puterilor cerești

---

[29] Pentru Sfântul Macarie, "Duhul" în om desemnează această lucrare de pătrundere a energiilor Duhului Sfânt în întreaga lui ființă.

[30] Sfântul Maxim: *Quaest., ad Thalass.*, P.G. 90, 25 B. La Sfântul Augustin, chipul lui Adam: căzut s-a spart și a umplut cu cioburile lui tot universul. Dumnezeu reunește fragmentele, le topește în focul iubirii Sale și reconstituie unitatea *In Psalm.* 95, n. 15.

inspiră trecerea de la proiect la împlinire, de la gol la plinul harismelor: *gratia plena*, și condiționează antropologia hagiofanică sub aspectele sale: liturgic și doxologic.

"Mica" și "Marea Intrare" (Vohodul Mic și Vohodul Mare) în Liturghia ortodoxă sunt însoțite de intrarea ierarhiei îngerilor. Omul se unește cu ei în cântare. Mai întâi în *Trisagion*: "Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără-de-moarte": Tatăl, obârșia sfințeniei, Cel Sfânt; Fiul, Cel Tare, cel ce biruiește moartea; Duhul Sfânt, Dătătorul-de-viață, Suflarea de viață. Apoi, a doua cântare, *Sanctus*, rezumă tema Anaforalei, întreită adorație euharistică; slujirea omului și aceea a Îngerilor se unesc din nou în același elan al preamăririi: *Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot. Plin e cerul și pământul de mărirea Sa* (Cf. Is. 6,3). *Fiți sfinți, fiți desăvârșiți* vorbește despre aceeași plinătate, conținutul pozitiv al veacului viitor, căruia creștinul îi pune început încă de aici, de jos. Un sfânt nu este un supraom, ci cel ce află și trăiește adevărul lui de om ca ființă liturgică. Definiția antropologică își găsește expresia cea mai exactă și cea mai deplină în lauda liturgică: ființa umană este omul cântărilor *Trisaghion* și *Sanctus*: "Cânta-voi Domnului în viața mea, cânta-voi Domnului meu cât voi fi" (Ps. 103,34). Pentru această "faptă" este omul "pus de o parte" (făcut sfânt). A-I cânta Dumnezeului său este unica lui preocupare, este singura lui "lucrare". *Și toți îngerii... Bătrânii și cele Patru Ființe au căzut pe fețele lor înaintea Tronului și I s-au închinat lui Dumnezeu. Cel ce șade pe tron zicând: Amin! Aliluia! Și un glas a ieșit din tron zicând: Lăudați pe Dumnezeul nostru, voi, toți robii Săi.* (Apoc. 7,11;19,4-5). În catacombe, imaginea cea mai frecvent întâlnită este femeia în rugăciune, "oranta"; ea reprezintă singura atitudine adevărată a sufletului omenesc. Nu ajunge să *ai* rugăciunea: trebuie să *devii*, să *fii* rugăciune, să te zidești în chip de rugăciune, să transformi lumea în templu de adorare, în Liturghie cosmică[31]. Este un subiect foarte iubit în iconografie: el sintetizează mesajul Evangheliei într-un singur cuvânt: *ave*, bucurați-vă și lăudați, *toată suflarea să laude pe Domnul* (Ps. 150,6). Este minunata ușurare de greutatea lumii întregi, de

[31] *Liturghie cosmică* este titlul unei cărți de von Balthasar; el îl aplică teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul.

însăşi povara omului: "Împăratul Împăraţilor, Hristos vine" şi acesta este "unicul necesar". "Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim şi făcătoarei de viaţă Treimi întreită sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească acum să o lepădăm... Ca pe Împăratul tuturor să-L primim pe Cel nevăzut, înconjurat de cetele îngereşti. Aliluia, Aliluia, Aliluia". Ca şi în "Amin, Amin, Amin." de la epicleză[32] avem şi aici pecetea treimică pe care o regăsim şi în "Împărăţia şi puterea şi mărirea" din Rugăciunea Domnească. Această Împărăţie nu doar vine, ci ne şi *aminteşte* de ceea ce vine, iar timpul liturgic este deja Venirea, Parusia; şi tocmai pentru a răspunde chemării sale de a fi liturgic este omul harismatic, purtător de Duh Sfânt, pnevmatofor: *aţi fost pecetluiţi cu Sfântul Duhul al făgăduinţei, Care este arvuna moştenirii noastre, spre răscumpărarea celor dobândiţi de El spre lauda slavei Sale* (Efs.1,13-14). Nu s-ar putea preciza mai exact destinul liturgic al omului: "Înaintez cântându-Ţi" spune Sfântul Ioan Scărarul, arătând în mod magnific această vie trăire a cuvântului atât de înaripat al Sfântului Grigorie de Nazianz: "Slava Ta, Hristoase, este omul pe care Tu l-ai pus ca pe un înger şi cântăreţ al strălucirii Tale... pentru Tine trăiesc, vorbesc şi cânt... singura ofrandă care mi-a rămas din toată averea mea"[33]. Iar Sfântul Grigorie Palama: "iluminat, omul atinge culmile veşniciei... şi deja aici, pe pământ, totul devine minune. Şi chiar fără a fi în cer, el se întrece cu puterile cereşti în nesfârşite cântări; fiind pe pământ ca un înger, el duce la Dumnezeu toată făptura"[34]. Biserica este profund mistagogică; ea introduce "haric" în dimensiunile timpului şi ale spaţiului liturgic; unitatea lor condiţionează cultul care reproduce toate momentele vieţii Domnului şi îi face pe credincioşi să participe la ele; minunea este că experienţa Lui este dăruită tuturor: "în Biserica Slavei Tale stând, în cer ni se pare a fi", cântă Biserica şi explică imediat: "Eu sunt chipul Slavei Tale negrăite, deşi port rănile păcatelor mele".

---

32 Rugăciunea de consacrare a darurilor euharistice, invocare a Duhului Sfânt.

33 P.G. t. 37, col. 1327.

34 P.G. t. 150, col. 1081 AB.

CAPITOLUL IV

ASCEZA, EXPERIENȚA MISTICĂ ȘI "FAȚA-CĂTRE-FAȚA" SFINȚENIEI

1. Asceza și psihologia

După ce am precizat elementele constitutive ale ființei umane, trebuie să ne întoarcem către știința vieții și legea ce o guvernează pentru a-i sesiza mai bine destinul și chemarea.

Dezvoltarea și multiplicarea rapidă a ramurilor psihologiei actuale au bulversat în profunzime cunoașterea *psyhé*-ului uman. Dintr-o știință abstractă a descrierilor functionale și asociative, psihologia tinde să devină știință a omului total. În aplicațiile terapeutice, ea pune problema fierbinte a echilibrului psihic al omului modern. Psihiatrii caută pentru bolnavii lor sănătatea și normalul, fără a le putea defini exact. Astfel, Karl Jaspers, în celebrul său tratat de patologie, renunță la formularea criteriului și la trasarea granitei dintre sănătate și nebunie. Omul trăiește într-o confuzie adâncă și ignoră toate principiile care guvernează "iconomia" sa lăuntrică. Lăsat singur, el se cufundă în nevroze și, în momentele de singurătate, nici o formă socială nu-l protejează și nici nu-i rezolvă conflictele profunde acumulate în străfundul sufletului său. Nu este de mirare că Freud a găsit în bolile mentale o diversiune, o ieșire pentru disonanțele interioare devenite de netrăit.

Necunoașterea legilor mai adânci, doctrinele oculte contribuind la aceasta, duce la simplificări în care răul este redus la imperfecțiune, iar lupta ascetică la igienă. O carte interesantă - dar cât de simptomatică - intitulată: *Morală fără păcat*[1] vor-

---

[1] Dr. Hesnard, *Morale sans péché*. Paris, 1954. Vezi și *l'Univers morbide de la faute*.

beşte despre aceasta pe larg; or "păcatul este boala sufletului" proclamă al IV-lea Sinod Ecumenic[2]. Se ştie acum că "nebunia este pierderea funcţiei realului". Sfântul Apostol Pavel, rugându-se pentru duhul discernământului (Fil.1,10), funcţie axiologică de apreciere, are în vedere chiar principiul funcţiei realului şi prin aceasta profilaxia spirituală. Psihiatrii cei mai pătrunzători sesizează în spatele maladiilor psihice dezordinea spirituală, absenţa scării valorilor, incapacitatea de a discerne şi de a face o alegere decisivă. Dar simplificarea îşi va păstra întotdeauna puterea de seducţie ca sistem fără mister şi prin aceasta închis în el însuşi. Or omul, vrea nu vrea, nu există decât în relaţia lui cu absolutul. Dacă nu acceptă transcendentul, absolutizează imanentul sau se consideră pe el însuşi absolut. *Deus non est, Deus est.* Orice analiză a sufletului omenesc descoperă mai devreme sau mai târziu un reziduu ireductibil la empirism, doar la psihic.

Sfântul Apostol Pavel, constată: *ceea ce fac nu ştiu* (Rom. 7,15), descoperă legea interioară *care luptă împotriva legii minţii* (Rom.7,23) şi formulează astfel legea rezistenţei iraţionale. Psihanaliza o cunoaşte şi ea bine şi caută o cale deturnată de acţionare asupra inconştientului. Ea consideră că viaţa psihică este alimentată de imagini care traduc tendinţa fundamentală: *libidoul.* Aceste imagini posedă partea afectivă care se poate detaşa şi reataşa la o altă serie de reprezentări; este metoda clasică de tratament la începuturile sale. Nu se poate acţiona asupra subconştientului prin imperative; voinţa se opune oricărui ordin direct; în modul cel mai eficace ele se introduc prin imaginaţie, descoperindu-se astfel marea putere a imaginilor. Dar chestiunea cea mai delicată de care depinde vindecarea este chiar aprecierea naturii şi a sursei acestei puteri. Sublimarea presupune Sublimul, mişcarea anagogică ascendentă presupune un Prea Înalt; mângâierea, un Mângâietor. Trebuie să alegem între o idee instrumentală, o construcţie cerebrală, utilă dar, în cele din urmă, ineficace, şi Principiul care are toate puterile: *niciodată n-a vorbit un om aşa cum vorbeşte Acest Om* (Ioan 7,46). Dacă, pentru Freud, legea Evangheliei

[2] Canon 102.

este irealizabilă, aceasta se datorează faptului că o abordează în afara harului și ca urmare vede o antinomie ireductibilă între individ și societate, între *eros* și *ananké*, iubire și necesitate; iar pansexualismul lui sfârșește fatalmente în pesimism și tristețe.

Libidoului lui Freud, Adler îi substituie voința de putere și dorința de compensație. Școala de la New York caută o metodă pentru a conduce omul nevrozat spre recucerirea progresivă a sentimentului propriei sale valori. Ea corespunde definiției ascetice a smereniei care înseamnă "a te afla exact pe locul tău". Jung[3] pune în relief energia psihică fundamentală. "Psihologia adâncurilor" descoperă, alături de inconștientul individual, inconștientul colectiv. Arhetipurile inductoare, vestigii ale tuturor mitologiilor, trăiesc în psyhé și provoacă asociații asemănătoare. La fel de importantă este depistarea în structura ființei umane a tendințelor de extravertire și introvertire, ca și bisexualitatea în care *animus* este polarizarea sufletului feminin înspre bărbat și *anima* polarizarea sufletului masculin spre cel feminin. Normalitatea este echilibrul între aceste tendințe diferite, prin mijlocirea energiei psihice ale cărei intensitate și intenționalitate sunt în strânsă corelație când sunt bine dirijate. Dr. Franck din Viena se străduiește să depășească psihicul pentru a ajunge la spiritual și a atinge persoana în inconștientul spiritual[4], unde se joacă raporturile dintre eul uman și Tu-l divin. Dr. Caruso[5] lucrează în același sens: pentru el nevroza este o greșeală de determinare a destinului în căutarea vocației proprii. Wilfred Daim[6] vede această greșeală în falsele substituiri ale absolutului, tratamentul trebuie să ducă la răsturnarea valorilor (Umwertung), să dezvăluie relativitatea nenumăraților idoli față de venirea adevărului absolut.

---

3 Itinerariul operelor principale: *Traumsymbole des Individuations Prozesses*, Rhein-Verlag, Zürich; *Psychology and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1938; *L'homme à la découverte de son âme*, Mont Blanc, Genève, 1944; *Psychologie und Alchemie*, *Symbolik des Geistes*, Zürich, 1944-1948; *Aion*, Zürich, 1954; *Antwort auf Hiob*, Zürich, 1952.

4 *Le Divin dans l'Inconscient: L'homme inconditionné*, 1949.

5 *Das Symbol in der Psychotherapie*, 1953. La *Psychanalyse et la synthèse de l'existence*, 1952.

6 *Der Grundfehler C.G.Jungs* in *Wissenschaft und Weltbild*, 1953

Această scurtă vedere de ansamblu ne arată deja în ce punct psihologia modernă se întâlnește cu asceza creștină în aceeași preocupare pentru sănătatea spirituală. Amândouă pun în relief efortul "războiului nevăzut" pentru a lumina tenebrele "subterane" ale subconștientului și a conduce la "metamorfoză" sau la *metanoia* și transfigurare. Dacă psihiatrii caută "la belle image", pentru asceți aceasta înseamnă restaurarea formei inițiale - *imago Dei* - care tinde spre Dumnezeu. Dar problema cea mai dificilă pentru psihiatri este de a ști cum să dea încredere în viață, în destinul propriu și care este sensul concret al unei vieți particulare[7]. Este marea taină evanghelică a crucii personale.

Dr. Nodet[8], din școala freudiană, caută "morala psihologică" implicată în analiză. Sănătatea postulează elemente de moralitate și chiar "un anumit sistem de valori care angajează în mod necesar o anumită morală și în cele din urmă o anume metafizică". Această constatare demonstrează o exigență a metafizicii imanente tratamentului. Pentru Nodet, norma etică implicată și care îl angajează pe practicianul însuși, este iubirea dezinteresată față de celălalt, alegerea binelui pentru el însuși, sentimentul propriei valori unice și, în sfârșit, recunoașterea adevărului obiectiv. Cu toată valoarea imensă a acestei mărturisiri, din nefericire nu sunt decât postulate și nici un imanentism nu va putea vreodată să dea răspuns aici. Freud însuși se închide în resemnare văzând în aceasta iluzia propriilor sale vise despre fericirea omului[9]. Singură, psihiatria nu este decât o tehnică și o metodă. Pentru a putea fonda o etică se impune în mod limpede exigența unei metafizici.

De unde vine omul și încotro se duce? Întrebare fundamentală care însoțește omul din toate timpurile. Fără o viziune limpede în această privință, omul nu se va putea bucura de o adevărată încredere în viață. Demnitatea lui nu va accepta

---

7 "Circa o treime dintre pacienți nu sunt atinși de o nevroză clinic definibilă ci suferă de faptul că viața le este lipsită de sens și conținut", Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, p. 96. Aceasta este forma generală a nevrozelor din epoca noastră: omul se plictisește în propriul său vid.

8 *Enciclopédie Médico-chirurgicale. Psychiatrie*, t. III.

9 *Malaises dans la civilisation*.

niciodată norme mici și mici veșnicii imanente și trecătoare. Numai *Evanghelia* conține răspunsuri foarte exacte: "Ieșit-am de la Tatăl... și Mă duc la Tatăl" (Ioan 16,28). Iar în fața singurătății înfricoșătoare a omului, ea Îl cheamă pe Duhul Sfânt, Apărătorul și Mângâietorul (Ioan 14,16). Când omul se întoarce spre Dumnezeu, Îl recunoaște pe Cel pe Care-L caută, pe Care L-a căutat dintotdeauna: acesta este heliotropismul firesc! Există în *Biblie* un anumit optimism; omul iubește ce este bun, aspiră la lumină, la cunoaștere, la creșterea ființei, el nu poate trăi și nu se poate bucura decât în condițiile existențiale definite de Sfântul Apostol Pavel: *în Dumnezeu nu este decât da* (2 Cor.1,20) - nu este decât afirmație, integritate, creștere fără cădere. *Unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta* (Mat.6,21), dar inima, în nesfârșitul însetării sale, nu tinde decât spre Cel dorit la modul absolut despre care vorbește *Apocalipsa*.

Psihanaliza se străduiește să depisteze și să alunge din sufletul bolnav "imaginile urâte" și să le implanteze pe cele "frumoase". Arta aceasta cere o profundă cunoaștere a imaginației. Synesios, episcopul de Ptolemaida situează imaginația și imaginile ei între timp și eternitate și, datorită acestor imagini și memoriei care le salvează, cunoaștem. Dar, adaugă el, demonii profită și ei și se alimentează din imaginația noastră. Jung, la rândul lui, în *Tipurile psihologice*[10], observă cât de mult se aseamănă complexele cu demonii.

Omul își imaginează lumea, își imaginează propria realitate, se imaginează pe sine.[11] Importanța imaginației pune problema fundamentală a imaginii eficace. Legea poate fi respectată, dar nu poate fi iubită. Nu putem avea raporturi personale cu o idee[12]. De aceea, orice religie se construiește în jurul unei persoane vii. Numai o persoană poate spune: Scoală-*te și umblă* (Mat.9,5). Omul își caută Izbăvitorul pentru a fi izbăvit și Mângâietorul pentru a-și redobândi încrederea în viață. Acesta

---

10 *Psychologiche Typen*. Zürich, Rascher, 1921, cap. II, 2.

11 Este problema "măștii", omul se ascunde în spatele ei, este tema pieselor lui Pirandello și a romanelor lui Dostoievski.

12 Cunoașterea "celui de-al doilea gen" a lui Spinoza (a III-a parte a *Eticii*) prezintă o excepție foarte personală.

este sensul cinstirii Sfinților. Mulțimile se duceau odinioară în pustie ca să-i contemple pe stâlpnici, ca să-și graveze în memorie vederea puterii spiritului asupra materiei și asupra instabilității vieții; oamenii se înapoiau cu desene stângace, prototipuri de icoane, pentru a-și reaminti tot timpul măreția la care poate ajunge, întruchipare a celei mai reale biruințe asupra răului. Asceza izbește puternic imaginația prin contrast cu toate suficiențele vieții curente și mediocre. De aceea, *Apocalipsa* vorbește de femeia *îmbrăcată în Soare* (Apoc. 12,1), iar cultul liturgic hrănește sufletul prin mărețele viziuni ale lumii spirituale. O morală numai din principii, fără imagini, fără ființe prezente, ca și estetismul fără rădăcini metafizice nu vor putea niciodată să rezolve conflictele existenței, nu pot să facă minuni și să conducă la "cea de-a doua naștere" în bucurie. Jung afirmă: "Numai simbolul religios sublimează total", iar noi am spune, simbolul credinței, *Crezul*, mărturisit liturgic, întrucât el ne plasează în prezența Persoanelor invocate și prin aceasta ne impresionează profund și cu adevărat.

Extrema sobrietate a ascezei răsăritene, interzicerea chiar și a alimentării vieții de rugăciune cu imagini, "paza minții și a inimii" reprezintă o cultivare foarte rafinată a imaginației. În adevăr, este vorba înainte de orice de a curăți însăși puterea imaginii prin curățirea inimii. Avva Filimon ne spune: "Inima curată îl vede pe Dumnezeu ca în oglindă, căci înțelegerea ei se deschide spre Cele de Sus"[13]; aceasta este cultivarea intenționalității imaginației, bine dirijate: "Cu închipuirea ta, privește în adâncul inimii".

Învățătura o primim din Sfânta Liturghie unde ritul, dogma și arta sunt strâns legate. Imaginile sale sunt simboluri, privirea nu se oprește aici, dar își află în ele un punct de plecare pentru a se ridica la cele nevăzute. Dacă Liturghia bizantină reprezintă icoana tuturor evenimentelor biblice, aceasta este pentru a cunoaște chipul Liturghiei cerești. Biserica respinge orice imaginație vizionară din teama de sensibil, dar se înconjoară de icoane, căci numai icoana suprimă radical orice notă empirică și senzuală și înalță privirea spre spiritualul pur. Ea

[13] *Filocalia*, vol. III., (în rusă)

scoate în evidență prezența fără a o "obiectiva". După Sfântul Ioan Damaschin, icoana nu este o reprezentare ci o apocalipsă, o revelare a celor ascunse. Puterea ei este cât se poate de mare prin deschiderea sa spre transcendentul lipsit de imagine[14]. "Cel ce poate spune «am experiență religioasă» este omul cel mai fericit și nimeni nu poate nega realitatea acestei experiențe, de vreme ce ea a schimbat o viață în întregime" spune Jung. Este o simplă sugestie? Dacă simbolul nu este decât o idee instrumentală, folositoare din perspectiva pragmatismului psihologic, dacă nu este decât un *esse in anima*, își pierde toată puterea. Religiosul nu este o proiecție imanentă a conținutului sufletului, ci cultivarea auzului duhovnicesc. *Învățații de Dumnezeu* (Sfîntul Macarie)[15] primesc sugestia cea mai puternică, pentru că Cel ce sugerează este Dumnezeu. Dar, pe când opiumul violează, sugestia divină ne cheamă să alegem: *Iată: ți-am pus înainte viața și moartea, alege deci* (Deut.30,15). Răsturnarea valorilor (Umwertung) lui W. Daim este o idee foarte prețioasă, căci ea conduce la evidența care demască adevărații idoli, adevăratele droguri.

Dostoievski, în coșmarul lui Ivan Karamazov, povestește istoria unui profesor cu idei progresiste care nu credea în nimic și era convins "științific" (opiu scientist) că după moarte nu va mai exista. Dar iată că în momentul decesului său viața viitoare îi devine o realitate în fața căreia profesorul nostru strigă indignat: "Asta contrazice convingerile mele, nu accept". El este condamnat să facă patru milioane de kilometri în întuneric: imagine a infernului imanent oricărei sugestii hipnotice. Nedreptatea se poate agrava definitiv în orgoliul disperării[16] unui "vinovat nevinovat" și poate evolua spre categoria spirituală a "păcatului". "Marele păcătos" (Dostoievski) strigă din adâncuri, cheamă și atrage mântuirea. Se pune problema transferului, a mutației. Psihanaliza caută să evite orice instalare a bolnavului în mutația care ar transforma medicul în victimă.

---

[14] Orice slăbire a evlaviei se exprimă imediat în decăderea icoanei care devine tablou naturalist.

[15] Omil. XV. 20.

[16] *Antihrist*, în *Trei convorbiri* de V. Soloviov.

Dar medicul poate privi împreună cu bolnavul spre Răsărit și, în Mielul mistic, să vadă taina mutației dumnezeiești.

2. Asceza

Minunea nunții din Cana, schimbarea apei în vin, oferă imaginea clasică a transformării naturii umane, spre care se îndreaptă toate eforturile ascezei. Aceasta este *metanoia*, răsturnarea întregii iconomii a ființei umane sau cea de-a doua naștere în lumea Duhului. Ritualul exorcismului de la Botez, ne scoate de sub puterea *prințului acestei lumi*, iar ritualul tunderii arată că omul a devenit cu totul altul, chiar în firea lui. Aceasta este ruperea cea mai radicală de trecut, moartea sa foarte reală și nașterea, nu mai puțin reală, a noii făpturi: *Iată, totul este nou* (Cf. Apoc.21,5). Așa cum spunea N. Cabasila vorbind despre ritualul dezgolirii: "Mergem spre lumina cea adevărată fără a lua nimic cu noi... lăsăm îmbrăcămintea din piele pentru a ne reîntoarce la mantia împărătească... apa Botezului distruge o viață pentru a naște o alta"[17]. Asceza urmează foarte îndeaproape calea Sfintelor Taine. În această ordine, orice oprire este o cădere: cel ce *se uită îndărăt nu este potrivit pentru Împărăția lui Dumnezeu* (Luca 9,62). Dinamismul acestei noi vieți aspiră la ultim, la imposibil, la ceea ce bunul-simț al acestei lumi consideră *nebunie*.

Între asceză și moralitate este o diferență de natură. Moralitatea reglează conduita supunând-o imperativelor morale. Dar toată construcția bazată doar pe forțele naturale fragile și fațada etică poate să ascundă foarte bine fariseismul "mândriei smeriților". Or, "virtutea", după asceți, este dinamismul uman declanșat de prezența lui Dumnezeu. Cu privire la pilda drahmei celei pierdute, Cabasila notează: "Stăpânul S-a plecat spre pământ și Și-a regăsit chipul". Dar harul presupune libertatea voinței. Libertatea umană și harul, în sinergia lor perfectă, se fac reciproc roditoare. "Truda și sudoarea"[18] nevoinței ascetice (N. Cabasila) ne aparțin și nu micșorează cu nimic gratuitatea dăruirii harismelor și întâietatea lor. "Faptele" pentru spiritua-

17 *La vie en Christ*, trad. Broussaleux, p. 51, 52.
18 *La vie en Christ*, trad. Broussaleux, p. 95

litatea răsăriteană nu desemnează deloc acțiuni morale (în sensul opoziției protestante dintre credință și fapte), ci lucrare teandrică, lucrare umană înăuntrul lucrării divine.

Văzută în mod negativ si de jos, asceza este "războiul nevăzut", neîncetat, fără odihnă; în mod pozitiv și văzută de sus, este iluminare, dobândire de daruri, stare harismatică. După cuvântul Sfântului Serafim de la Sarov[19] fecioarele nebune din parabola evanghelică erau pline de virtuți, căci, nebune, ele erau totuși "fecioare", dar erau goale de darurile Duhului Sfânt. De aceea, rugăciunea adresată Duhului Sfânt cere "Curățește-ne de toată întinăciunea" și "vino și Te sălășluiește întru noi". Un ascet debutează prin vederea propriei sale realități umane: "Cunoaște-te pe tine însuți", fiindcă nimeni nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu dacă nu se cunoaște mai întâi pe sine însuși[20] (Sfântul Antonie cel Mare). "Cel ce-și vede păcatul este mai mare decât cel ce învie morții" și "cel ce se vede pe sine însuși este mai mare decât cel ce a văzut îngeri" (Sfântul Isaac Sirul)[21]. Se înțelege măreția unei asemenea viziuni, căci cel mai mare paradox al răului, după Sfântul Grigorie de Nyssa, este de a fi cufundat existența în nonexistență. Existențialismul ateu face din aceasta o filosofie a absurdului: "ființa este fără rost, fără cauză, fără necesitate"[22]. "Tot ce există se naște fără rost, se prelungește din slăbiciune, moare la întâmplare"[23]. Se recunosc aici cele trei bariere ale păcatului (de care vorbește N. Cabasila), pe care le-a ridicat Hristos: slăbiciunea firească, voința pervertită, și, în cele din urmă, moartea. Fără Hristos, rămâne doar o revoltă neexistențială (Camus, Bataille) împotriva absurdității, inoperabilă, fiindcă la punctul terminal așteaptă dispariția în neant. Angoasa devine delirul unei "bucurii chinuitoare" manifestată printr-un râs sălbatic și inu-

19 *Entretien de S. Séraphin sur le but de la vie chrétienne*, trad. parțială, în *Semeur*, 1927.

20 *Filocalia* (în rusă), v. I, *Învățături despre viața în Hristos*.

21 Vezi A. J. Wensinck, *Isaac of Nineveh. Mystic Treatesis*, Amsterdam, 1923.

22 J.P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 713.

23 J.P. Sartre, *La nausée*, p. 176.

man[24] (profetizat deja de Kirilov în *Demonii* de Dostoievski). Dimpotrivă, *Canonul* Sfântului Andrei Cretanul (citit în timpul Postului Mare) și *Canonul* Sfântului Ioan Damaschin (*Prohodul*) introduc în desăvârșita cunoaștere a sufletului omenesc și reprezintă un fel de scafandru ascetic care coboară și explorează adâncurile.

După vederea propriului său abis, îmbogățit de această înfricoșătoare viziune, sufletul aspiră într-adevăr la mila lui Dumnezeu; ("Din adâncul păcatelor mele, chem adâncul harului Tău"); dar înălțarea este *treptată*. "Scara Raiului" a Sfântului Ioan Scărarul își desfășoară mișcarea anagogică treptat, iubirea aflându-se abia pe ultima treaptă. Astfel, înțelepciunea ascetică atrage atenția asupra pericolului ușurătății oricărui joc de iubire, al greșelii prin identificarea înainte de vreme! Iubirea adevărată este întotdeauna fructul maturității spirituale.

Climatul de smerenie din ce în ce mai adâncă și lucrată, învăluie viața ascetică pe toată durata ei. Sfântul Antonie, în momentul morții, strălucind tot în lumină, spune: "N-am pus încă început pocăinței"[25]. Ea este singura putere care distruge radical orice resentiment, revendicare și egocentrism. "Cu cât omul este mai gol, cu atât este mai plin de el însuși" spunea Pușkin.

Smerenia este cea mai mare putere căci mută axa vieții omului în Dumnezeu; universul nu se mai învârtește în jurul egoului său, căci omul se situează pe sine în centrul sfânt al apropierii de Dumnezeu aflându-și astfel adevăratul său loc.

În războiul nevăzut, atenția este atrasă către izvorul spiritual al răului. Păcatul vine de sus, se săvârșește în spirit și abia după aceea se exprimă psihic și trupește.

Asceza conduce deci spre ierarhia structurii ontologice, unde ea lucrează stăpânirea spiritualului asupra materialului. Ea comportă o reabilitare ascetică a materiei, tot așa cum "pa-

---

[24] G. Bataille, *L'expérience intérieure* p. 59. Este exact experiența lui Kirilov din *Demonii* de Dostoievski: cel ce se face pe sine dumnezeu ajunge la starea făpturii sinucise și, în clipa supremă, izbucnește în râs.

[25] *Metanoia*, transformare și regenerare, nu este un act, ci o stare a sufletului și, prin aceasta, nu are limită. Starea opusă este *acedia*, "insensibilitatea inimii împietrite".

timile sunt bune în mâna Părinților duhovnicești". La Sfântul Maxim Mărturisitorul chiar *epithymia*, senzualitatea, poate deveni dorire arzătoare de Dumnezeu.

Asceza redresează intențională pasiunilor, le orientează prin curăția inimii și prin acea știință, acea cultură numită de Sfinții Părinți "paza mintii și a inimii". Prin locuirea în inimă, după Origen, Hristos preschimbă inima după chipul Lui. Spiritualitatea "celor mari" aduce sufletelor sentimentul nobleții lor târzii, ametitoarea demnitate de *copil al lui Dumnezeu* (Sfântul Macarie). Această concepție ajunge până la asemănarea cu Arhetipul-Iubitor de oameni care o restituie întregului neam al lui Adam.

Efortul ascetic trezește amintirea morții, care nu este decât marea chemare și nostalgia veșniciei; darul lacrimilor, care continuă apele Botezului[26] (pocăința); trezvia duhovnicească și rugăciunea neîncetată. Omul se vede ușurat de greutatea pământeană, despuiat de egoul său. Lumea în care trăiește un ascet este lumea lui Dumnezeu, emoționant de vie, căci ea este lumea răstigniților înviați. În lumina flăcării care arde în străfundul sufletului său, se vede într-un "sărac" ceea ce Evanghelia numește "bogăția lui Dumnezeu" (Cf. Luca 6,20). De la tot ce este "a avea" omul trece la "a fi": Omul devine rugăciune întrupată.

Dumnezeu este simplu, și sânul Tatălui este unitatea. Răul este complicat și prin aceasta dispersant. Asceza reunește și întregește "după chipul" simplității divine. Un ascet, în unitatea lumii sale lăuntrice, contemplă "adevărurile lucrurilor", rațiunile lui Dumnezeu și, prin puterea propriei sale unități, înclină planul material spre destinul lui ultim, acela de a fi laudă lui Dumnezeu - Liturghie.

3. Experiența mistică și "fața-către-fața" sfințeniei

În Divina Comedie, Dante îi prezintă cei trei parteneri ai jocului divin: Dumnezeu, satan și omul, ceea ce definește și cele trei elemente constitutive ale vieții duhovnicești: divinul, de-

26 "Lacrimile pocăinței continuă apele Botezului", spune Ioan Scărarul; vezi Lot-Borodine *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien*, în *La vie spirituelle*, 1936.

monicul și umanul[27]. Elementul divin se manifestă ca un dar gratuit: nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri (Mat. 16,17); prezența divină, har pur, este radical transcendentă: "aceasta nu e de la voi, este darul lui Dumnezeu" (Efs. 2,8) spune Sfântul Apostol Pavel. În al doilea rând, este elementul demonic de la început ucigător de oameni...tatăl minciunii (Ioan 8,44), cel ce aduce piedicile și determină lupta încordată clipă de clipă: Fiți treji, privegheați. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită (I. Petru 5,8). Aici omul este agent activ și tehnica de luptă o constituie asceza. În sfârșit, elementul mistic este "ascultarea", receptivitatea umană: Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine (Apoc. 3,20). Acest text este net de inspirație euharistică și trebuie să subliniem această trăsătură care face din această receptivitate o Liturghie și chiar o "Euharistie interiorizată". Deja ecclesiologia, în esența ei, este ca atare; "doctrina noastră este în acord cu Euharistia și aceasta, la rândul ei, o confirmă" (Sfântul Irineu)[28]. Nicolae Cabasila scrie un tratat despre Taine și îl intitulează Viața în Hristos, iar Părintele Ioan de Kronstadt își povestește experiența euharistică în cartea sa Viața mea în Hristos. Iluminarea omului prin lumina comuniunii - participare, a "părtășiei", constituie esențialul experienței mistice. Cuvântul "mistic" se folosește în Apus; Ortodoxia vorbește de participare, "părtășie", pnevmatizare, "înduhovnicire", de iluminare, de theôsis. Dar dacă orice mistic este întotdeauna un ascet, nu orice ascet este întotdeauna un mistic. Theôsis nu este niciodată o recompensă. "Dumnezeu este Ziditorul și Izbăvitorul, Mântuitorul nostru, nu unul care cântărește și prețuiește lucrurile" (Sfântul Marcu)[29]. Omul aduce ofranda inimii sale și toată nevoința

---

27 Sfântul Serafim menționează cele trei voințe care acționează în om: divină, umană și demonică. Cf. A. D'Alès, *La doctrine de la récapitulation en S. Irénée. Rech. des sciences religieuses*. 1916.

28 *Advers. haeres.* IV, 185.

29 *De la justification par les oeuvres. Filocalia*, vol. I (în rusă).

lui ascetică[30]. Ceea ce vine de la Dumnezeu este dar, gratuit. "Dacă Dumnezeu s-ar uita la merite, atunci nimeni nu ar intra în Împărăția lui Dumnezeu" (Sfântul Marcu). Sufletul nu caută atât mântuirea sa (în sensul "mântuitist" sau de mântuire individuală), cât răspunsul pe care Dumnezeu îl așteaptă de la om. În centrul imensei drame a Dumnezeului biblic se află nu interacțiunea harului și a păcatului, ci întruparea: întâlnirea iubirii pogorâte de la Dumnezeu cu iubirea care se înalță dinspre oni. Dacă avem ceva de salvat în lume, nu este omul în primul rând, ci iubirea lui Dumnezeu, căci El a iubit cel dintâi. (cf.Ioan 4,10,19). Liturghia ne învață teocentrismul - lucrarea dumnezeiască - și-l descentrează pe om din el însuși; privirea lui este îndreptată nu spre ce se întâmplă cu omul, ci spre ceea ce se petrece cu dumnezeiescul. La Crăciun, accentul liturgic nu mai cade pe omul care cuprinde Necuprinsul, ci asupra Necuprinsului care Își face locaș în om.

Mistica nu se identifică doar cu contemplația, aceasta fiind numai una dintre formele lui. Viața mistică este esențialmente viață în divin și divinul în spiritualitatea Bisericii de Răsărit nu este în primul rând putere, ci izvorul din care țâșnește făptura cea nouă și noua viață[30a].

Interiorizarea rezolvă întrebarea: activism sau stare contemplativă? Sfântul Serafim de Sarov răspunde astfel: "Dobândește pacea lăuntrică și mulțime de oameni se vor mântui în jurul tău"[31]. Totul este determinat de prezența lui Dumnezeu și comuniunea îndumnezeitoare. Chiar pentru auzirea cuvântului dumnezeiesc, Sfântul Efrem dă acest sfat: "Înaintea oricărei lecturi biblice, roagă-te și imploră-L pe Dumnezeu ca să ți Se descopere".

---

30 În *Explicatio Div. Lit.*, N. Cabasila spune: "Dăm o viață în schimbul celei-lalte. Or, a ne da viața înseamnă a muri. Domnul, făcându-ne să participăm la învierea Lui, ne cere să-i aducem ceva din acest mare dar. Dar ce? imitarea morții Lui: și aceasta prin dispariția de trei ori în apa baptismală ca într-un mormânt". D-na Lot-Borodine adaugă: "Imitarea este deci o *ofrandă*, ceea ce apropie Botezul de taina Altarului în care pâinea și vinul sunt întotdeauna daruri". *La grâce déifiante des sacrements*, în *R. des sc. phil. et théol.* p.322 nota 1.

30a Vezi Trubeikoi, *Concepția despre lume a lui* V. Soloviov (în rusă).

31 Behr-Sigel, *Prière et Sainteté dans l'Eglise Russe*, p. 139.

Liturghia, chip și regulă de viață, face să pogoare în neîncetate teofanii lumina divină; această revărsare neîntreruptă a harului îndumnezeitor implică deschiderea harismatică a ființei care pregătește la sfârșitul său supranatural natural, *enôsis-theôsis*, unire-îndumnezeire, unirea desăvârșită. Aceasta este toată doctrina duhovnicească treimică a Părinților Bisericii: către Tatăl în Fiul prin Duhul Sfânt. Omul este hristofor în măsura în care a devenit pnevmatofor. Duhul îl unește cu Fiul și prin El cu Tatăl și atunci Dumnezeu sălășluiește în noi. Împărăția cerurilor în *Evanghelii* este "darul Duhului Sfânt" și se identifică cu Duhul Sfânt Însuși; într-o variantă a Rugăciunii Domnești (Luca 11,2), în loc de "vie Împărăția Ta" se cere venirea Duhului Sfânt[32]. Prin lucrările sale harismatice, prin parcurgerea ascendentă a celor trei faze ale vieții mistice: purificarea, iluminarea și unirea desăvârșită, faze corespunzătoare celor trei mari Taine: Botezul, Mirungerea, Euharistia, se realizează *înjerea dumnezeiască* (Efs.1,5) de care vorbește Sfântul Apostol Pavel și prin care devenim *Dumnezei și fii ai Celui Preaînalt* (Ps.81,6).

Dar iată omul se bucură de toată libertatea de copil al lui Dumnezeu, Dumnezeu la rândul Său este împărăteste liber în revărsarea harurilor Sale și de aceea viața mistică este lipsită de orice tehnică (tehnica este domeniul ascezei). Dumnezeu își alege tainic vasele și le umple cu lumina Lui, așa cum i-a ales pe Petru, Iacob și Ioan ca martori ai Schimbării la Față. După Sfântul Grigorie Palama, transfigurarea a fost mai cu seamă a Apostolilor: pentru câteva clipe, ochii lor au putut vedea Slava ascunsă a lui Hristos: "printr-o transmutare a simțurilor lor, ucenicii Domnului au depășit trupul în Duh"[33].

Iubirea mistică este tot ce poate fi mai puțin "rânduit"; inima se deschide atât cât poate ea să primească; totuși ființa unui mistic, chiar în receptivitatea ei, este structurată de dogmă. În afara Bisericii, nu există mistică. Viața mistică se atinge în culmea libertății "dar ea este interior susținută de dogma

---

32 Vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. 44, col. 1157; Sfântul Maxim, P.G. 90, col. 840; și două mss. ale Evangheliei după Luca, citate de Von Soden.

33 P.G. vol. 151, col. 433 B.

trăită în Taine, ceea ce o apără de orice psihism dezordonat întâlnit la secte". Culmea iubirii mistice: "ca doi să fie una"[34] este mai înainte de toate expresia magistrală a dogmei hristologice.

* * *

După ce/a lucrat unificarea ființei sale interioare prin asceza trezviei și cumpătării, mistica pune în centrul vieții sale rugăciunea lăuntrică și neîncetată, numită "Rugăciunea lui Iisus"[35]. "Lovește-ți vrăjmașul cu Numele lui Iisus; nu este pe pământ și în ceruri armă mai tare" (Sfântul Ioan Scărarul). Tradiția misticii sinaite si isihaste se zidește în jurul venerării Numelui: "Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul". În această rugăciune, este toată *Biblia*, întregul ei mesaj, redus la cea mai esențială simplitate: mărturisirea domniei lui Hristos, a divinei lui filiații, deci a Treimii, apoi chipul căderii și, în sfârșit, invocarea adâncului milostivirii divine. Începutul și sfârșitul se întâlnesc într-un singur cuvânt plin de toată puterea qvasi-sacramentală a prezenței lui Hristos în Numele Său. Această rugăciune răsună neîncetat în străfundul inimii, ia ritmul respirației: Numele lui Hristos este "lipit" de răsuflare. Numele se gravează în om, iar omul se transmută în Numele lui Dumnezeu, în Hristos, fiind în modul cel mai direct experiența Sfântului Apostol Pavel: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal.2,20). A face față ispitirilor printr-o luptă directă este cu putință numai celor mai puternici ai lui Dumnezeu, ca Sfântul Arhanghel Mihail; nouă, celor slabi, nu ne rămâne decât să ne refugiem în Numele lui Iisus (Ioan Proorocul)[36].

---

[34] Această unire nu este niciodată fuziune de esență. Unirea ipostatică în Hristos *kata ousian* este unică în cazul Său. Unirea noastră cu Hristos este *kata phusin*.

[35] Cea mai bună și mai pătrunzătoare inițiere în această tradiție o găsim în studiul: *La prière de Jésus* par un moine de l'Eglise d'Orient. Ed. de Chevetogne, 1951. Vezi și *Récits d'un pèlerin russe*. Neuchâtel. Ed. de la Baconnière, 1948. *La prière du Coeur*. H. de B. Ed. orthodoxes. Paris, 1953.

[36] Corespondența dintre Varsanufie și Ioan editată la Viena de Nicodim Aghioritul, în 1816. Cuvânt citat în *Rugăciunea lui Iisus* de un călugăr al Bisericii de Răsărit, p. 26, 27.

Chemarea repetată a Numelui lui Iisus introduce în prezența lui Dumnezeu: "Fă din rugăciunea mea o Taină"[37], se roagă neîncetat un credincios și în acest scop rugăciunea ideală părăsește elementele discursive, *logismoi*, și devine un singur cuvânt, *monologia*, care este Numele lui Iisus[38].

În această tradiție, Numele este considerat loc teofanic; puterea prezenței divine este o măreție în sine: *Iată Eu trimit înaintea ta pe îngerul Meu... ia aminte la tine însuți; să-l asculți și să nu-i fii necredincios... pentru că Numele Meu este în el* (Ieș. 23,20). Numele este depus în Înger și de atunci el este înfricoșătorul purtător al prezenței lui Dumnezeu. Se vede clar în *Biblie* că atunci când Numele Domnului este rostit asupra unei țări sau asupra unei persoane acestea intră în legătură intimă cu Dumnezeu. Însoțit de o cutremurare sfântă, Numele lui Dumnezeu nu putea fi rostit decât de către slujitorul Sfântului Jertfelnic la *Iom Kipur*, în Sfânta Sfintelor Templului de la Ierusalim.

Iisus - Jeshuah înseamnă Izbăvitor. *Nomen est Omen*, numele este prezicere, prevestire; el conține în putere cifrată persoana unică și destinul ei. Hermas[39] spune: "Numele Fiului lui Dumnezeu... susține lumea întreagă, fiindcă El este prezent în ea și noi Îl adorăm".

* * *

Adăpată la izvorul liturgic, călăuzită de dogmă, viața mistică se distinge prin echilibrul ei perfect. Contrar oricărei sensibilități de tip romantic, oricărei "muzici interioare", oricărui psihism, ea este fundamental cumpătată, "golită" și foarte puțin emoțională. "Pătimirea nepătimitoare" înlătură fără milă orice fenomen viznal sau senzitiv. Chiar extazul, considerat în mod curent ca semn al stării mistice, "nu este o stare a celor desăvârșiți, ci a începătorilor"[40] spune Sfântul Simeon. Inițiații obișnuiesc să-i sfătuiască: "Dacă apare un înger, refuză vede-

37 M. Gorodetzky, *The Prayer of Jesus in Blackfriars*, 1942, 74-78.
38 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, P.G. vol. 88, col. 596-1209.
39 *Pastorul* cartea III, c. XIV
40 P.G. t. 143, c. 401 B.

rea, smerește-te și zi: Sunt nevrednic să-l văd". Iar satanei care luase înfățișarea lui Hristos, un călugăr îi spune: "Nu vreau să-L văd pe Hristos aici, ci dincolo, în veacul viitor". "Nu te strădui să deslușești în timpul rugăciunii vreo imagine sau vreun chip", spune Sfântul Nil Sinaitul[41]. Aparițiile sunt rare și vin întotdeauna în stare de har învingând rezistența instinctivă a misticilor. Întâlnim aici vederea Luminii necreate, strălucirea trupului și ușurarea lui până la levitație, dar nici o rană însângerată, nici o devoțiune sensibilă. Icoana, în sobrietatea ei care merge până la o carecare uscăciune a înfățișării suprimând senzualul în schematismul trupurilor alungite și al fețelor intenționat întunecate, face imposibilă orice urmă de erotism mistic. Fapt simptomatic, evlavia ortodoxă nu cunoaște deloc stigmatele[42]. Orice imitație a patimilor, orice dramatizare a firii umane suferinde a lui Hristos, orice dolorism rămân întotdeauna străine spiritualității răsăritene; "Să-L urmezi gol pe Hristos cel gol". În înălțarea mistică nu este vorba de a-L imita pe Hristos, ci de a deveni *hristofor*, de a-I face vădită slava: "Chipul Tău strălucește pe chipurile Sfinților Tăi", (rugăciunea liturgică). La fel, Răsăritul va venera în Cruce nu lemnul supliciului, ci arborele vieții din Paradis, odrăslind din nou în mijlocul lumii acesteia. Crucea, semn al biruinței, cuprinzând între brațele ei lumea întreagă, sfărâmă porțile iadului. Infinit mai mult decât o așteptare și o speranță, aceasta este experiența cea mai nemijlocită a Transfigurării și a Învierii din care izvorăște bucuria pascală.

* * *

Răsăritul nu cunoaște confesiunile, memoriile, autobiografiile atât de iubite în Apus. Este o netă diferență de tonalitate. Privirea nu se oprește niciodată la firea omenească suferindă a lui Hristos, ci pătrunde în spatele vălului kenotic. Misticii Crucii și ai cultului Inimii Sfinte (Sacré-Coeur) în Apus, îi răspunde în Răsărit mistica mormântului pecetluit din care izvorăște

41 P.G. t. 79, c. 1193.

42 Vezi Lot-Borodine, *De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique* în *Dieu Vivant*, nr. 3.

viața veșnică. De aceea, aspectul tragic al nopții mistice, al nopții simțurilor este foarte puțin cultivat în Răsărit; aici întâlnim doar lepădarea desăvârșită a omenescului, ceea ce reprezintă începutul științei ascetice. Teognozia primează asupra erosului, dar această teognozie este de neredat în cuvinte. Ea se face și uimirea țâșnește din suflet. Misticii nu vorbesc despre culme; doar tăcerea o descoperă. Pe de altă parte, limba misticilor, în puținul pe care l-au lăsat în scrierile lor, este diferită de cea a teologilor. Misticii vorbesc în termenii experienței și ai comuniunii. Traducerea lor într-un sistem logic este imposibilă. Angelus Silesius I se adresează lui Dumnezeu: "Eu sunt tot atât de mare ca Tine, iar Tu ești tot atât de mic ca și mine"[43], "Dacă eu îmi pierd sufletul, Dumnezeu trebuie să Și-l dea pe al Său"; asemenea cuvinte nu-și au locul într-o teologie sistematică, experiența mistică se situează, cum o spune Dionisie Areopagitul, mai presus de orice cunoaștere conceptuală, "chiar de necunoașterea până la cea mai înaltă culme a Scripturilor mistice, acolo unde tainele simple, absolute și incoruptibile ale teologiei se revelează în întunericul mai mult decât luminos al tăcerii"[44]. Coincidența, acordul contrariilor nu sunt logice, ci operative, experimentale. Astfel, Sfântul Macarie spune[45]: "Dumnezeu este creatorul și sufletul făptura și nu este nimic comun între cei doi" și imediat după aceea definește viața mistică "întoarcere a sufletului în Dumnezeu". "Cel ce se împărtășește din energia dumnezeiască devine el însuși lumină într-un fel"[46], afirmă Sfântul Grigorie Palama definind astfel principiul: "trebuie să afirmăm cele două lucruri deodată și să le păstrăm antinomia ca pe un criteriu al evlaviei"[47].

Se vede bine că starea mistică este chiar depășirea condiției de făptură prin împărtășirea cu ceea ce este dumnezeiesc. Dumnezeu îi este omului mai intim decât își este omul sieși și viața în dumnezeiesc îi este omului mai supranatural-naturală

43 *Pèlerin chérubinique*, trad. H. Plaid. Paris, 1946, p. 63., V. Kahlert, *Angelus Silesius*, Breslau, 1843.
44 *Teol. mist.* I, 3.
45 *Om.* 49/4, 44/8.
46 *Omilie despre Intrarea în Biserică a Maicii Domnului.*
47 P.G. t. 150, col. 932 D.

decât viața în omenesc. Într-un om botezat, Hristos este un fapt lăuntric. Este experiență antinomică a neființei și a ființei absolute; fără a suprima hiatusul abisului ontologic, Ființa îl umple prin prezența ei: "Eu sunt om prin fire și Dumnezeu prin har"; o ființă vine din neființă și trăiește condițiile vieții divine. Dumnezeu Își transcende propria-I transcendență: "El vine pe neașteptate și, fără confuzie, el se confundă cu mine... Mâinile mele sunt mâinile unui biet om, mișc mâna și mâna mea este numai Hristos"[48] (Sfântul Simeon). Această coborâre, parusia lui Hristos în suflet, îl modelează pe acesta după chipul Lui: "Dacă ești curat, cerul este în tine, înăuntrul tău vei vedea lumina, îngerii și pe Dumnezeu Însuși"[49]; este ceea ce Sfântul Ioan Damaschinul numește: "reîntoarcerea de la ceea ce este contrar firii spre ceea ce îi este ei propriu"[50].

* * *

Văzut de sus, un sfânt este țesut în întregime din lumină; dar privindu-l de jos, lupta încordată nu încetează niciodată. "Nu vom fi niciodată întrebați de ce n-am făcut minuni", spune Sfântul Ioan Scărarul, "dar va trebui să-l dăm socoteală lui Dumnezeu pentru că nu ne-am plâns neîncetat păcatele noastre"[51] și Sfântul Isaac: "Căința este cutremurarea sufletului în fața porților Raiului"[52]. Lupta fără răgaz îl face pe om să coboare în propriul lui adânc: "Cel ce-și vede păcatul este mai mare decât cel ce învie morții"[53](Sfântul Isaac), dar nu trebuie să ne oprim aici: "nu spune că Dumnezeu este un Dumnezeu al dreptății; dacă ar fi așa, n-ai mai fi în viață", Sfântul Isaac Sirul ne sfătuiește ca ochiul nostru să caute cu smerenie spre ceea ce este deasupra păcatului, și îl biruiește, să caute *harul*, pentru ca, prin aceasta, având întreaga vedere, să putem fi deopotrivă cu "cel ce se vede pe el însuși știe mai mult decât cel ce a văzut Îngerii", căci el s-a văzut pe sine așa cum îl

48 *Imnele Iubirii dumnezeiești.*
49 Sfântul Macarie, *Omilii duhovnicești* 43/7.
50 *De fide orth.* 1/30, P.G. 94, 1045 A.
51 *Scara Raiului* VII.
52 *In Wensinck*, p. 310.
53 Sf. Isaac, *Sentences*, Ed. S. Irenée, Paris, 1949, p. 17.

vede pe el Dumnezeu. Fără a încerca imitarea lui Hristos, lucru imposibil, omul îl urmează pe Hristos, îi reproduce interior chipul: "Curăția inimii este iubirea față de cei slabi care cad"[54]. Sufletul mistic se dilată și se deschide în iubirea cosmică, trăiește răul universal, trece prin grădina Ghetsimani și se înalță la o altă vedere care îl golește de orice judecată: "Cel curățit vede sufletul aproapelui său" (Sfântul Ioan Scărarul), cei ce seamănă unul cu celălalt se văd, ochiul omului duhovnicesc nu primește doar, ci răspândește el însuși lumina: "când cineva vede toți oamenii buni și când nimeni nu i se pare necurat, atunci se poate spune că are cu adevărat o inimă curată". "Dacă-ți vezi fratele pe cale de a păcătui, aruncă-i pe umeri mantia iubirii tale"[55].

În acest aer rarefiat al piscurilor nu mai este vorba de trecere de la patimi la înfrânare, de la păcat la har, ci trecerea de la teamă la iubire: "Cel desăvârșit alungă frica, disprețuiește răsplata și iubește din tot sufletul". "Ce este o inimă iubitoare? Este inima care se aprinde de iubire pentru întreaga creație, pentru oameni, pentru păsări, pentru fiare, pentru demoni, pentru toate făpturile.... Ea se roagă chiar și pentru reptile, mișcată de o nesfârșită milă, care se trezește în inima celor uniți cu Dumnezeu...". "Semnul sigur după care se recunosc cei ajunși la această desăvârșire este următorul: dacă, de zece ori pe zi, s-ar lăsa aruncați în flăcări din iubire față de aproapele, tot nu li s-ar părea îndeajuns"[56]. Sufletul se leapădă de simțuri, abandonează modul conceptual și se înalță deasupra oricărui semn determinat, în afara oricărei reprezentări și imagini. Multiplul gnozei face loc unicității și simplității. Viața sufletului-chip, oglindă a lui Dumnezeu devine viața sufletului-locaș al lui Dumnezeu. Este experiența nemijlocită și plină de prezență care se află în inima urcușului mistic pe care îl orientează spre Împărăție: "Dacă înțelepciunii îi este proprie cu-

54 Dimpotrivă, Nietzsche sfătuiește: "Dacă-l vezi pe unul că se clatină, împrăștie-l", iar înțelepciunea rabinică enunță: "nu atinge un om beat, va cădea singur".

55 Sf. Isaac, *Sentence*, p. 29.

56 Sfântul Isaac Sirul, în *Wensinck*, p. 341, 342.

noașterea realităților, nimeni nu va fi numit înțelept dacă nu le îmbrățișează și pe cele ce vor fi"[57]. (Sfântul Grigorie de Nyssa). "Un om duhovnicesc al vremurilor de pe urmă" spune Sfântul Isaac "primește harul care i se potrivește". Aceasta este viziunea iconografică a "Liturghiei celei veșnice".

Ceața cerească a îngerilor, în care este prezentă și "oaia cea pierdută", omenirea, stă înaintea Mielului mistic al *Apocalipsei* înconjurat de întreitul cerc al sferelor suspendate prin propriile lor puteri. Albul lunii cerești e străbătut de purpura împărătească a Patimilor care trasează în lumina Amiezii neînserate, culoarea iconografică a iubirii dumnezeiești îmbrăcată în firea omenească. Este întoarcerea omului la demnitatea lui cerească. Înălțarea lui Hristos i-a făcut pe îngeri să strige: "Cine este Împăratul Slavei?", iar acum îngerii sunt în adâncă uimire înaintea "tainei ultime": oaia devenită una cu Păstorul. *Cântarea Cântărilor* cântă nunta Cuvântului cu Porumbița. Iubirea este magnetul: sufletul, atras tot mai puternic, se aruncă în întunericul luminos al lui Dumnezeu. Această trecere spre omul lăuntric și tainic al inimii învăluie sufletul din ce în ce mai mult cu prezența. Dumnezeu locuiește în centru, dar rămâne inaccesibil; imanența prezenței Sale în energiile Sale nu anulează niciodată transcendența ființei Sale în Sine. Se simte neputința cuvintelor: întuneric luminos, beție trează, fântână de apă-vie, mișcare neclintită. "Te-ai făcut frumoasă venind lângă lumina Mea, apropiindu-te te-ai împărtășit din frumusețea Mea"; "Apropiindu-se de lumină, sufletul devine lumină"[58] (Sfântul Grigorie de Nyssa). La acest nivel nu mai este vorba să te instruiești cu privire la Dumnezeu, ci să-L primești și să te întoarci în El. "Știința devine iubire" și această știință este net de natură euharistică. "Vinului care veselește inima" îi spunem după Patimi, "sângele viței-de-vie", iar "vița mistică dă beția trează"[59](Sfântul Grigorie). "Iubirea este Dumnezeu Care aruncă Săgeata, pe Fiul Său Unul-născut, după ce a înmuiat

57 Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. t. 45, 480 C.
58 Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. t. 44, 869 A.
59 Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. T. 44, 828 DC.

cele trei muchii ale vârfului în Duhul Sfânt de-viață-dătător; vârful este credința care nu introduce doar Săgeata, ci și pe Arcaș împreună cu Ea"[60].

Sufletul transformat în porumbel de lumină urcă necontenit. Orice achiziție devine un nou punct de plecare. Har peste har. "Odată ce ai pus piciorul pe scara pe care s-a sprijinit Dumnezeu, nu înceta să urci... fiecare pas devine o nouă deschidere, spre un alt dincolo..."[61]. Este scara lui Iacob pe care coboară "nu numai îngerii, ci Însuși Domnul îngerilor".

"Dar ce-aș putea spune despre ce este de nespus, despre ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit, la inima omului n-a ajuns, cum s-ar putea exprima în cuvinte?"[62]

"Orice mișcare încetează, rugăciunea însăși își schimbă firea". "Sufletul se roagă în afara rugăciunii"[63]. (Sfântul Isaac). Aceasta este isihia, liniștirea duhului, odihna lui, care este mai presus de orice cuvânt, pacea care e mai presus de orice pace. Este "fața-către-față" deschisă înspre veșnicie, când "Dumnezeu vine în suflet și sufletul migrează în Dumnezeu"[64].

---

60 Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. T. 44, 852 A-B.

61 Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. T. 44, 401 A-B.

62 Sfântul Simeon, *Omilie*, XV, citat de Lossky, *Teologia mistică*.

63 *In Wensinck*, p. 118.

64 Sfântul Grigorie de Nyssa folosește în sensul cel mai puternic termenul paulian de "epectază" (Fil. 3,13), care înseamnă elan, tindere extremă și totală și care sintetizează cele două aspecte ale unui singur act: *ecktaz*, ieșire și *enstaz*, intrare. Sufletul iese din el însuși spre un Altul și Acest Altul își face locaș în suflet, fiind mai lăuntric sufletului decât omul însuși. Ceea ce explică expresiile paradoxale: "a-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta neîncetat", "omul înaintează prin însuși faptul că s-a oprit", el este "fântâna cu apă-vie". Vezi J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*; H. von Balthasar, *Présence et Pensée*.

CAPITOLUL V

PREOȚIA ÎMPĂRĂTEASCĂ

Biserica, în misiunea ei de născătoare, este o nouă calificare a existenței. În ciuda fenomenologiei ei, pe care o putem descrie în mod obiectiv și care, aparent, este identică cu formele vieții sociale, inima ei "numenală", principiul care o însuflețește este *Duhul de-viață-făcător*. Deși întregul ei trup este structurat "funcțional" și fiecare funcție îi este reglată prin canoane disciplinare, Biserica este și ceva ireductibil, insesizabil, unde totul este inspirație, mișcare, creație de viață, ceva ce nu poate fi nici formal, nici organizat. Ea este, deci, și instituție și eveniment. Cele două dimensiuni sunt interdependente și complementare. Evenimentul se produce constant, dar în interiorul instituției. Fără a mai vorbi despre Taine, orice manifestare a harului presupune izvorul ei euharistic (izvorul Bisericii) cu martorul apostolic - Episcopul - care atestă autenticitatea evenimentului și îi integrează pe toți și pe fiecare în miracolul Bisericii. Orice credincios este "laic", membru viu al poporului lui Dumnezeu, *laos theou*, și trecerea lui prin a doua naștere și prin întreita "inițiere" a Botezului, a Mirungerii și a Euharistiei are loc tocmai pentru a primi haina acestei demnități. El este *noua făptură* și noul constă în starea harismatică ce exclude orice formare "numai pentru sine", cum spune Sfântul Apostol Pavel, totul este harismă, slujire *pentru zidirea Bisericii* (1Cor. 12,14). În afara Bisericii, nimic nu există. Cel ce nu are harisme este exterior organismului său pnevmatofor. Biserica este esențialmente comunitate sacramentală în care se intră prin Botez, încorporarea deplină fiind prin Euharistie.

În lăuntrul trupului alcătuit din "mădulare" coordonate, fiecare, pe măsura darului său, este slujitor al tuturor: *Darurile sunt felurite... Și felurite slujiri sunt... Și lucrările sunt felurite...*

Si fiecăruia i se dă arătarea Duhului spre folos (1Cor.12,4-7). La egală distanță de iluminismul sectar și de neclintita impietrire, linia justă este permanent îndreptată dacă se prelungește chiar de la sursa ei, deoarece *destoinicia noastră vine de la Dumnezeu Cel Ce ne-a învrednicit să fim slujitori ai Noului Testament* (2 Cor. 3,5).

Duhul dătător-de-viață este opus nu literei, ci *literei care ucide*. Fidelitatea numai față de formă în Vechiului Legământ i-a ucis, i-a crucificat conținutul. Principiul, și de aceea, în fața Bisericii, sinagoga rămâne sinagogă: "biserică stearpă". Or, orice respectare a legii este împlinire a ei, care o depășește. Dimpotrivă, orice negare anarhică a regulei nu o depășește, ci transformă această negație în rațiune de a fi și duce chiar la înmulțirea vicioasă a sectelor: "biserici sterile". Orice deviație duce la o degenerare: revendicările laicilor pe planul egalitarismului democratic, ca și clericalismul a cărui putere nu este de natură ecclesială.

Fiecare slujire și fiecare ordine ierarhică se exercită *în* Biserică, niciodată peste sau asupra Bisericii, căci orice slujire o include pe alta, o presupune, există una în cealaltă. Orice opoziție între preoția funcțională și preoția laicatului este de neînchipuit, căci toți creștinii sunt mădulare ale aceluiași trup. Sinodul episcopal asigură continuitatea apostolică a tradiției în vederea transformării oamenilor în "credincioși", în "frați", pentru a zidi poporul lui Dumnezeu, *împărăție a preoților, preoție împărătească*. Pentru acest ultim scop a făcut Hristos din fiecare și din toți *împărați* și *jertfitori*, depunând în mâinile Tatălui nu un agregat, ci preoția. Hristos *ne-a făcut pe noi împărăție, preoți ai lui Dumnezeu și Tatăl Său* (Apoc.1,6) și *după aceea, sfârșitul, când Domnul va preda împărăția lui Dumnezeu și Tatălui* (1Cor.15,24); este sacerdoțiul absorbit în Împărăție, preotul colegial oferind lui Dumnezeu întregul univers ca jertfă de laudă.

Puterea și limitele darurilor sunt foarte bine precizate. Cuvântul lui Tertulian: "unde nu este preot, fii tu însuți acela"[1],

[1] *De exhort. Cast.* c. VII. Vezi A. d'Alès. *La Théologie de Tertullien*. Paris, 1905.

se dovedește fals, căci fiecărei funcții îi corespunde exact darul său și nici o înlocuire nu este posibilă: un laic este inoperant în planul Tainelor[2]. Tainele nu au loc decât în Biserică și se săvârșesc numai cu puterea Bisericii prin Episcopi, care, doar ei, sunt organele acestei puteri. Biserica este în Episcop și Episcopul în Biserică. Episcopul integrează în trupul liturgic mulțimea oamenilor și trupul îl recunoaște pe Episcop ca primat al său, pus prin voia dumnezeiască pentru această integrare.

Structura canonică a sinoadelor, a eparhiilor, a parohiilor reglează orice formă de viață ecclesială și le fondează în natura sa euharistică. Dar Biserica este și Cincizecime neîntreruptă pe care ea o prelungește în lume, îngăduie și inspiră ceea ce nu se poate "rândui": sfințenia, viața mistică personală, *ecclesia domestica*, slujire a preoției plantată în inima lumii pentru a-și împlini propria sa misiune apostolică de mărturisire prin prezența și viața ei. Ierarhia, ca mijlocitoare sacramentală de har, se împlinește prin preoția credincioșilor. Fără nici o ruptură, confuzie sau separație, Biserica se realizează în reciprocitatea tuturor.

Împărăția, Biserica, lumea sunt trepte ale aceleiași înălțări. Cele trei harisme ale sacerdoțiului episcopal, sacramental, doctrinal și pastoral, fac din Biserică celula germinală a Împărăției. Lumea, în fapt, nu-l este supusă lui Hristos și tocmai aici se exercită sacerdoțiul credincioșilor în demnitatea lui proprie. Situația laicilor este de a fi deodată Biserică și lume. În Biserică ei participă în felul lor la viața liturgică și sunt împreună-slujitori cu Episcopul, ca popor al Bisericii. Ei sunt prezenți în Episcopul lor la guvernare. Ei formează "consensul" receptivității, al ascultării. Sunt cei mai activi în învățământul școlar și în gândirea teologică. Dacă datoria lor este darul deosebirii, al aprecierii reacției trupului față de predica kerigmatică a Bisericii, această datorie este reciprocă: Episcopul, în mod cu totul particular, este chemat să judece, în fața efortu-

---

2 Canonul 35 din *Canoanele lui Ippolit* declară: "Cât îl privește pe laic, lui nu-i este îngăduit să înscrie Jertfa în pâine, ci doar să o frângă pe aceasta fără a face nimic în plus". Se vede clar linia hotarnică a întrolonirii, care delimitează net preoția funcțională de laicat în planul Tainelor.

lui de gândire și de acțiune ale credincioșilor, pentru a păstra curat depozitul tradiției - *paradosis*.

Modificarea profundă a raporturilor dintre Biserică și lume ne pune în fața faptului brutal că, fără laici, misiunea creștină în lume nu s-ar exercita. Pe de o parte ne aflăm în fața clericalismului neputincios, pe de alta în fața secularizării totale a vieții și orice comunicare dintre Biserică și lume este ruptă. Slujirea împărătească a lui Hristos se săvârșește în istorie prin mijlocirea laicatului. Este slujirea "eshatologiei active", a pregătirii lumii pentru Parusie.

* * *

Tradiția este foarte fermă în ce privește harismele celor două preoții și nu lasă niciodată loc confuziei. Ea afirmă egalitatea firească a tuturor: toți sunt, înainte de orice altceva, membri egali ai poporului lui Dumnezeu și, în sânul acestei egalități, se produce, foarte precis, diferențierea funcțională după daruri și slujiri. Hristos, doar El, este preot, dar toți sunt preoți prin participare, unii fiind Episcopi sau Prezbiteri. Sunt două moduri de participare la același sacerdoțiu al lui Hristos și ele sunt interdependente. Originea divină comună le plasează pe amândouă în iconomia sacramentală, harismatică. Hristos este *alpha* și se îndreaptă spre *omega* Lui: El și Trupul Lui. Ceea ce este concentrat în Unul este desfășurat în trupul Său". Preotul se îndreaptă spre împărăția Lui de preoți. În diferențierea harismelor se realizează Hristos-unicul. Mărturia Părinților este unanimă privind semnificația Numelui apelativ al lui Hristos, care înseamnă *Cel consacrat prin ungere* în vederea întreitei slujiri împărătești, arhierești și profetice. Spre desebire de rânduiala Vechiului Testament, unde funcțiile erau mereu divizate, cumulul acestor trei misiuni într-Unul singur, Fiul lui David, devine criteriu neîndoielnic al *mesianității* Sale. Cuvântul Sfântului Apostol Pavel: *ne-am făcut părtași ai lui Hristos* (Evr.3,14) i-a făcut pe Sfinții Părinți să afirme, prin deducție, că fiecare creștin este dăruit cu această întreită slujire: împărătească, sacerdotală și profetică; chipul lui Dumnezeu în om reflectă Împărăția Tatălui, Preoția Fiului și profetismul Sfântului Duh. În slujba Mirungerii, Mirul este numit *untdelemnul*

bucuriei destinat Tainei Ungerii care face din orice credincios un copil uns al Duhului Sfânt. Preoții sunt chemați să oficieze această slujbă "cu cutremur" căci, spune textul: "în clipa aceasta, din voia lui Dumnezeu, tot soborul Apostolilor își întinde mâinile împreună cu noi". O rugăciune veche rostită asupra cununiilor celor ce se căsătoresc spune: "pe copiii pe care-i vor avea fă-i, Doamne, preoți, împărați și profeți"[3]. Aceeași mențiune a întreitei demnități intră în ritul copt al Nunții și al Mirungerii[4].

1. Taina Preoției universale

În epoca patristică, cele trei Mari Taine legate într-un singur mănunchi: Botezul, Mirungerea și Euharistia se numeau *de inițiere* și corespundeau celor trei grade ale vieții mistice: curățirea de patimi, iluminarea, unirea desăvârșită. Tripla barieră a slăbiciunii firești, a voinței pervertite și a morții sunt întoarse: Botezul reproduce Patimile și Paștele, Mirungerea este Cincizecimea noastră și Euharistia este revărsarea eshatologică a Împărăției cerurilor.

Botezul ne aduce darul ființei noastre recreate și reconstituie persoana umană, naște, după Sfântul Petru, omul lăuntric, *omul cel tainic al inimii*. Asupra acestui om nou-născut pogoară Duhul Sfânt prin ungerea cu Mir, pentru a-i infuza darurile energiei divine, darurile faptelor. Aceasta este Taina tăriei, care ne înarmează ca soldați și atleți ai lui Hristos, pentru ca, așa cum spune magnific Sinodul de la Elvira "să depui *mărturie* fără teamă și fără slăbiciune". După trezirea din somnul morții prin Botez, ungerea cu Sfântul Mir ne dă puterea și mișcarea. Lucrarea ei este admirabil explicată de Sfântul Chiril al Ierusalimului în cateheza sa pentru catehumeni: "nu-L uitați pe Sfântul Duh, în clipa luminării voastre El este gata să vă pecetluiască inima, să vă dăruiască pecetea cerească și dumnezeiască, cea care îi face pe demoni să tremure; El vă va înarma pentru luptă; El vă va da putere... El vă va fi păzitor și

3 H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1863, p. 392-394.
4 *Ibid*, p. 375; p. 486.

apărător. El va veghea asupra voastră ca asupra propriilor Lui ostași"[5]. Este important să relevăm imaginea militară a luptătorului: *orice credincios este ostaș și atlet*[6]. Rugăciunea care se află în inima Tainei cere pecetea darului Duhului Sfânt și precizează scopul ei: "Ca să-Ți slujească Ție cu toată fapta și cu tot cuvântul". Într-adevăr, aceasta este consacrarea pentru slujire a *întregii vieți* a laicatului, fără nici o rezervă, fără nici o sustragere de la "teribila gelozie a lui Dumnezeu". Caracterul total al acestei slujiri este pus în relief în ceremonia tunderii, identică cu cea a intrării în monahism. Iată rugăciunea acestui ritual: "Doamne, Cel Ce ne-ai învățat că trebuie să facem totul pentru slava Ta, binecuvintează pe robul Tău care Îți aduce ofrandă tunderea părului capului său". A-ți oferi întreaga viață[7], a-L sluji pe Dumnezeu prin toate faptele și cu tot cuvântul, a raporta deci tot conținutul existenței tale la Dumnezeu arată în ce măsură Preoția împărătească în starea ei pură se apropie de starea monahală. Tensiunea eshatologică a rugăciunii întărește consacrarea totală: "Să-Ți înalțe slavă și să vadă bunătățile Ierusalimului în toate zilele vieții sale"; acest timp fragmentat în zile, în momente ale duratei istorice, sunt haric deschise spre dimensiunea veacului viitor.

Cuvântul francez *moine* "monah", în slava veche *inok*, vine de la *inoi* și înseamnă "altul", ceea ce corespunde bine simbolismului noii nașteri. Dacă starea monahală este expresia cea mai frapantă a nașterii din nou (schimbarea numelui o mărturisește), orice botezat, trecând prin tunderea de la Botez, devine cu duhul un monah lăuntric, un alt om, diferit de cel ce a fost, înnoit. Starea monahală și, simetric, starea conjugală sunt cele două forme ale Preoției împărătești (monahii necălugăriți sunt laici).

---

5 P.G. t. 33, col. 10098.

6 Orice însemnare pe frunte este "semnul că sunteți marcați ca oi ale lui Hristos, ca ostași ai Împăratului ceresc" (Théodore de Mopsueste) în A. Minyana, *Woodbrooke Studies*, p. 46.

7 "Ungerea capului de către ponti la lăuntric, în inimă, forma virtuților și este pregătită ca jertfă vie și ca prescura pentru jertfa mistică - ca nefiind altceva decât sinele propriu". Sfantul Grigorie de Nyssa, *De Orat. Dominica*, orat. III, P.G. t. 44, 1149 R.C.

Atingerile cu Sfântul Mir sunt însoțite de formula "pecetea darului Sfântului Duh"; ele simbolizează limbile de foc ale Cincizecimii și un creștin confirmat este în toată ființa lui o ființă harismatică; fiind unși, "acum toți sunt Hristoși" spune Sfântul Chiril al Alexandriei[8].

Pentru a sesiza mai bine sensul acestei stări harismatice trebuie să examinăm textele Sfintei Scripturi citite în cursul ritului; alegerea lor este întotdeauna expresia interpretării Scripturii de către Tradiție. Textul *epistolelor* este cel care se citește în Vinerea Mare, iar textul *Evangheliei* este cel al Sâmbetei Mari. Aceste pericope, în ordinea lecturilor, marchează deja punctul culminant al înălțării liturgice, ele pun în starea de tensiune ultimă și atestă măreția evenimentului. Textul *Epistolei către Romani* 6,3-12 vorbește despre moartea omului cel vechi și nașterea cu Hristos cel înviat. Aceasta este adevărata naștere, a fi în întregime al lui Hristos, consacrarea monahală a întregii ființe înzestrării ei harice. *Evanghelia* după Sfântul Evanghelist Matei 28,16-20 explică scopul noii vieți: darurile Duhului Sfânt sunt acordate pentru o misiune, pentru o însărcinare. Alegerea liturgică a acestui cuvânt care răsună în urechile oricărui creștin confirmat este deja un comentariu hotărâtor: chemarea lui Dumnezeu, în forma ei generală, nu se adresează numai apostolilor, misionarilor specializați, ci oricărui om; și tocmai pentru ca el să poate răspunde, taina oferă harul: *Mergeți, învățați toate neamurile*. "Ungerea se face pentru ca omul să fie întărit prin Duhul Sfânt pentru a propovădui altora ce a primit el însuși la Botez" spune atât de clar Raban Maur[9]. Învățătura nu este limitată numai la forma verbală. Porunca se adresează fiecărui om ca el să devină o "hristofanie" vie, loc al venirii lui Hristos (concepția paulină despre "îmbrăcarea în Hristos, despre *întruchiparea lui Hristos în fiecare dintre noi*)", și această hristofanie devine o formă puternică a mărturisirii prezentei. Omul nu vine pe lume pentru el însuși, ci pentru o misiune foarte precisă: *ca lumea să creadă* (Rugăciunea arhierească a lui Iisus, Ioan

---

8 *Epist. I ad. monach. Aegypti*, P.G. t. 77, 20 BCD.

9 *De Instit. cleric.* I, 28-29.

17,21), pentru slujirea mărturisirii apostolice în vederea mântuirii lumii. Ca o cupă plină de prezența lui Hristos prin Cuvântul liturgic auzit și Trupul și Sângele primite, omul, la rândul lui se oferă lumii ca o Liturghie vie în mers. În slujba sfințirii Mirului, Episcopul se roagă pentru viitorii unși: "Așa, Dumnezeule, ... pecetluiește-i pe ei cu pecetea neprihănirii. Îl vor purta în inima lor pe Hristos, pentru a fi sălaș Treimii". *Unicul necesar* de care vorbește *Evanghelia* nu este mântuirea individuală, ci căutarea vie, "aprigă", "violentă" a Împărăției și aceasta îi include pe toți oamenii. Porunca Domnului: *mergeți și învățați toate neamurile* înseamnă: dăruiți-vă lui Hristos, transformați-vă în loc al venirii Lui și mărturisiți-o. Din ordinea sfântă a lucrurilor sfinte, intrați în ordinea vie a martorilor și a martirilor, fiți sfinți[10].

2. Demnitatea preoției credincioșilor

Sfântul Macarie Egipteanul descoperă uluitoarea demnitate a credincioșilor în următoarele cuvinte: "Creștinismul nu este ceva mediocru, ci o mare taină. Cugetă la propria ta noblețe: căci ai fost chemat la o demnitate împărătească. Taina creștinismului este foarte departe de lumea aceasta"[11]. Și adaugă un cuvânt înfricoșător: "Dacă noi nu suntem încă *Preoție împărătească*, înseamnă că suntem încă șerpi și neam de vipere"[12]. "Așa cum pe vremea profeților ungerea era un lucru extrem de prețios, pus de o parte pentru preoți și profeți, tot la fel acum, cei unși cu Sfântul Mir, devin, prin har, *împărați, preoți și profeți ai cerestilor taine*"[13].

3. Demnitatea împărătească și sacerdotală

În anaforaua siriacă a Sfântului Ioan Gură de Aur, preotul cere: "duh fără de prihană, prin care tindem spre starea împărătească"[14]. Semnificația cea mai apropiată a acestor cuvinte

10 "Nu este decât o singură tristețe, aceea de a nu fi sfinți". Léon Bloy, în *La Femme Pauvre*, Ed. Mercure de France, 1951, p. 299.

11 *Omil.* XXVII, 4 P.G. t. 34, 696 BC.

12 *Omil.* XXV, 5.

13 *Omil.* XVII, 1.

14 Brightman, *Liturgies. Eastern and Western*: Vol. I, p. 72.

postulează stăpânirea ascetică a spiritualului asupra materialului, eliberarea împărătească de orice determinare a lumii: "împărat, prin stăpânirea împărătească a patimilor noastre" (Sfântul Ecumenius)[15]; sufletul își arată puterea de împărat prin libertatea de a dispune de dorințele sale, ceea ce este inerent numai domnitorului: a stăpâni totul este propriu firii împărătești. Dar orice "libertate de" este în același timp "libertate pentru". De la "cum", de la modul existenței, de la calitatea sa de ființă liberă, omul este invitat să treacă la ce-ul existenței sale, la conținutul ei pozitiv, aceasta ducând la demnitatea sacerdotală.

Sfântul Pavel ne cheamă să ne *înfățișăm trupul ca pe o jertfă vie, sfântă* ceea ce constituie "*închinare duhovnicească*" (Rom. 12,1). Origen comentează aceasta admirabil: "Toți cei ce au ungerea cu Sfântul Mir au devenit preoți... fiecare poartă în el propriul lui holocaust, propria-i ardere de tot pentru a arde pururea. Dacă renunț la tot ce am, dacă îmi duc crucea și Îl urmez pe Hristos, am adus o ardere de tot pe altarul lui Dumnezeu; sau dacă îmi dau trupul... și primesc slava mucenicilor, m-am dat jertfă vie pe jertfelnicul lui Dumnezeu și devin preot al acestei jertfe"[16]. Sfântul Grigorie de Nazianz descrie la rândul lui atitudinea sacerdotală corectă: "nimeni nu poate lua parte la Sfânta jertfă dacă nu s-a oferit mai întâi pe sine ca jertfă"[17]. Teodor Studiul adaugă: "Fiecare devine propriul său preot în vederea mântuirii"[18]. Sfântul Ioan Damaschin aplică Sfintei Fecioare expresia : "mir revărsat" și vede în darul smereniei sale forma preoției sale împărătești[19].

În timpul Liturghiei, în momentul anaforalei, preotul spune: "Ale Tale dintru ale Tale, Ție-Ți aducem". Credinciosul preoției împărătești continuă, prelungește acest act *extra muros*, el celebrează Liturgia prin însăși viața lui de fiecare zi, ca răspuns la rugăciunea Ungerii: "să slujească în toată fapta si cu tot cuvântul". Mirungerea sfințește pe orice credincios și, con-

15 *Comment in Epît. II ad Cor.* c. 11 P.G. t. 118, 932 CD.
16 În *Lev., hom. IX.* nr. 9 P.G. t. 12, 521-522.
17 *Orat. II XCV.*
18 *Orat. adv. iconom.* cap.V.
19 P.G. t. 96, 693 B.

form tradiției, îl integrează în preoție în funcția sa sacerdotală de mijlocitor al Cosmosului și al lumii din afara Bisericii. Elementele preoției sunt aici foarte precise: ofrandă, jertfă și dăruire de sine[20].

4. Demnitatea profetică

Un profet nu este un ghicitor care prezice viitoarele evenimentele. Un profet este omul sensibil la planurile lui Dumnezeu în lume și care se plasează în mersul implacabil al harului Său. Eusebiu de Cezareea, în *Demonstrația evanghelică* scrie cu privire la ungere în preoția credincioșilor: "Ardem tămâia profetică în tot locul și Îi jertfim rodul binemirositor al unei teologii practice"[21]. Iată o minunată definiție a laicatului în aspectul lui profetic: întruparea dogmei în concretețea vieții, profeția prin adevărul existenței. Așa cum spunea Sfântul Ecumenius: "Împărați prin stăpânirea patimilor noastre, preoți pentru a ne jertfi trupurile, profeți învățați fiind de marile taine"[22]. Și, în același sens, Teofilact: "profet, fiindcă vede *ceea ce ochiul n-a văzut*"[23], funcție a credinței actualizate. Creștinismul, prin măreția mărturisitorilor și a martirilor săi, este mesianic, revoluționar, exploziv. Ni se poruncește să căutăm și să aflăm în Împărăția Cezarului ceea ce aici este de negăsit: împărăția lui Dumnezeu. Dar aceasta vrea să spună că trebuie să-i schimbăm forma, chipul trecător, și a schimba lumea înseamnă: a trece de la ceva ce lumea nu are încă - și de aceea este lume -, la ceva în care se transformă ea, devenind alta, devenind Împărăție. Duhul Sfânt, spune N. Cabasila, ne dă "puterea de a înfăptui pentru slava lui Dumnezeu".

* * *

Se vorbește cu ușurință despre preoția si împărăția credincioșilor, căci aceste noțiuni nu mai obligă la nimic, într-atât semnificatia lor a devenit vagă și pur retorică, dar se vorbește

20 Lot-Borodine, *La grâce déifiante des sacrements*, p. 696, nota 1, în *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, t. XXIV, 1935.
21 P.G. t. 22, 92 D.
22 P.G. t. 118, 932 CD.
23 P.G. t. 124, 812-813.

foarte puțin despre demnitatea profetică. Compromisă în istorie, neliniștește; autentică, judecă prin simpla ei prezență și deranjează orice așezare în timp. Și totuși textele biblice respiră duhul ei. Profeția este inima preoției universale și dacă este ceva de dat pentru folosință personală credincioșilor, este această harisimă. În această sensibilitate față de voința lui Dumnezeu trebuia să apară puterea neprihănirii și a sfințeniei pentru a concepe și a-L naște pe Dumnezeu. Cuvântul vine *întru ale Sale* și *ai Săi* Îl primesc, sunt slujitorii Lui. La ei se referă Domnul când spune: *înțelepciunea s-a dovedit dreaptă în faptele ei* (Mat.11,19). Dar Întruparea este deja Parusie în germene, și copiii Înțelepciunii sunt și ei slujitorii Parusiei. Sunt *aprigii* care *răpesc Împărăția* și se îngrijesc de cei chemați la ospățul mesianic. Sfânta Evanghelie este centrată nu pe mărturisirea individuală, ci pe Împărăție. Egoismul transcendent al "mântuirii proprii" este un nominalism ecclesial care deformează realitatea teandrică. Alături de efortul ascetic îndreptat spre înăuntru se plasează lupta împotriva forțelor răului din lume, pentru pătrunderea ei de către forțele binelui, lucrarea profetică a dreptății și a adevărului inseparabile de Împărăție. Dualismul sacru - profan, cu totul necunoscut pe care vremea Sfinților Părinți, produce o ruptură a nivelelor ontologice la care se plasează lumea; or destinul acesteia, după parabolele evanghelice, este în interdependența păcătoșilor și a sfinților.

Ultima slujire creștină a vremurilor din urmă, nădejdea creștină, se ridică tot din preoția credincioșilor. Aceste vremuri presupun depășirea oricărei obiectivări, a tot ceea ce este numai semn, chip, depășirea imensului muzeu al valorilor culturii neputincioase pentru schimbarea reală a lumii; ele preconizează iluminarea ființelor și a raporturilor lor, crearea comunităților vii, celule organice ale Bisericii, celule germinale ale Duhului, profetizând prin viața lor noul eon. Aici se vor vedea și vocația și misiunea atât de precise ale masculinului și femininului.

CAPITOLUL VI

BISERICA ÎN LUME ȘI CELE ALE VREMII DE PE URMĂ

1. Biserica și lumea

Mergând, învățați toate neamurile spune Domnul (Mat.28, 19). Biserica se ocupă de suflete individuale, dar și de ansamblurile naționale. Prin jocul circumstanțelor istorice, Biserica poate fi în inima existenței, după cum poate, tot atât de bine, să fie împinsă la periferia vieții naționale; totuși ea nu poate renunța niciodată la misiunea ei teocratică fără a-și trăda propria natură. Sare a vieții, ea sărează toate evenimentele, își face simțită prezența în fiecare epocă, își descoperă semnificația ei ascunsă. *Cine Mă nesocotește pe Mine și nu primește cuvintele Mele are judecător ca să-l judece: cuvântul pe care l-am spus, acela îl va judeca în ziua cea de apoi* (Ioan 12,48). Biserica este acest cuvânt care sălășluiește în lume ca judecată a ei imediată.

Fiecare popor își însușește o misiune, se clădește în jurul ei, dar această misiune întâlnește planul lui Dumnezeu. Parabola talanților demonstrează că nici o osteneală nu se pierde în lumea aceasta; dacă unul dintre slujitori renunță, misiunea este încredințată altuia, dar se produce o întârziere redutabilă.

Toată puterea vine de la Dumnezeu: ea se poate perverti, dar nu există decât în relație cu Absolutul. Această relație fundamentală este salvată, chiar în negativa ei conștientă, ca o judecată iminentă care înlătură orice situație neutră. Nu-i este dat istoricului să iasă din premisele "pre-destinului" său; coeficientul lui transistoric îi conferă deja semnul pozitiv sau negativ. De aceea, cu toată simplitatea sa aparentă, un cuvânt ca acesta: *Dați Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu* cere un act de credință nezdruncinată.

Statul, societatea, civilizația sau cultura nu devin Biserică, ci se desăvârșesc în Biserică, se zămislesc în propriul lor adevăr. Orice dualism maniheist sau nestorian, ca și tot monofizismul anemic trebuie să fie suprimate radical și definitiv; altfel, se pierde însăși seva gândirii biblice, și se pierde în nisipul construcțiilor eretice. *Evanghelia* este categorică: existența umană, în totalitatea ei, este supusă acestui unic scop: Împărăția lui Dumnezeu. Viața socială nu se poate construi decât pe dogmă: "Creștinismul este imitarea firii lui Dumnezeu"[1] (Sfântul Grigorie). Când slujitorii binelui slăbesc, aceeași sarcină este reluată de forțele de altă natură, afectate de semne contrarii și confuzia își face loc. Îndemnul evanghelic *căutați Împărăția lui Dumnezeu* se secularizează și degenerează în utopii de Rai pe pământ. În frământarea îngrămădirilor omenești se profilează înfricoșătorul totalitarism al fiarei apocaliptice. Astăzi creștinătatea nu mai este agentul activ al istoriei, ci un spectator neputincios al procesului care scapă influenței sale și există riscul de a fi redusă la dimensiunile și la semnificația unei secte închise în ea însăși, la marginea destinelor lumii. Reformele sociale și economice, eliberarea și emanciparea popoarelor și a claselor sociale se fac prin factorii acestei lumi al cărei centru nu mai este Biserica.

* * *

În istorie, echilibrul dintre puterile spirituale și cele lumești a cunoscut soluții diferite. În Evul Mediu, în mâna Papei se aflau ambele arme; Reforma le-a deplasat și le-a pus în mâna Regelui. Ortodoxia a pus una dintre arme în mâna Patriarhului și pe cealaltă în mâna Împăratului, unitatea țelului realizând unitatea celor două puteri.

Este celebra "simfonie bizantină" de care vorbește a șasea *Novelă* a lui Iustinian (s.VI). Puterea spirituală a Bisericii și puterea lumească a Statului sunt două daruri oferite de aceeași voință divină și prin urmare predestinate acordului, simfoniei. Statul apără cinstirea Bisericii și Biserica inspiră bazele vieții sociale; Biserica este busola care dă direcția și Statul ține

[1] P.G. vol. 46, col. 244 C.

cărnia existenței concrete a popoarelor. *Epanagoga* din secolul al XV-lea vorbește despre unitate ca despre cea dintre trup și suflet. Împăratul guvernează trupul și Patriarhul *sufletul.* Preocuparea pedagogică a hristificării vieții naționale, pătrunderea luminii lui Hristos în toate domeniile, inerentă credinței creștine, decurge organic din antropologia sa. Ca niciodată până acum, moștenirea sfântă a misiunii apostolice apasă cu toată greutatea ei asupra actualității istorice de astăzi. Popoarele ortodoxe au primit la obârșia lor o formă interioară, sufletul lor este cufundat în cristelnițele Sfântului Botez și nu mai pot ieși, fie că vor, fie că nu vor. În afara cazurilor de monstruoasă degenerare, structura sufletului, chiar al unui ateu, rămâne mistică. În mod tragic, prin forța evenimentelor recente, mesajul Bisericii s-a oprit, a rămas în suspensie; poate tocmai pentru a formula mai bine într-un viitor apropiat ceea ce încă n-a fost rostit și nu mai depinde de formele istorice; pentru a o spune cu o autoritate care, la vremea aceea, nu va putea veni decât din libertatea sa[2]. Situația de astăzi a modificat sensibil datele istorice ale problemei. Prin forța lucrurilor, Biserica trăiește aproape pretutindeni în regimul separației dintre ea și Stat și se adaptează acestei noi situații fără a pierde nimic interior din misiunea ei universală și totalitară, inseparabilă de natura ei. Dar teocratismul ei devine mai interiorizat. Biserica se vede prezentă pretutindeni ca o *conștiință* a cărei voce răsună liber și se adaptează libertății, în afara oricărui imperativ lumesc. Dacă pierde în aplicările ei practice, lipsită de sprijinul material al Statului, câștigă în schimb forță morală prin suverana independență pe care o dobândește cuvântul.

În climatul de indiferență sau de ostilitate deschisă și, mai ales, în concurența pentru construirea cetății umane, Biserica nu se mai poate sprijini decât pe părțile sănătoase ale societății, pe poporul lui Dumnezeu[3]. Oricum, Biserica este mai puternică decât oricând prin conștiința universalității vocației sa-

---

2 Cea mai mare și mai catastrofală nenorocire ar fi vinderea acestei libertăți puterii lumești...

3 Ideea centrală a remarcabilei cărți *"Restaurarea Sfintei Rusii"* (în rusă) de A. Cartașev.

le. Statul și societatea rămân în continuare terenul misiunii ei, fiindcă natura lor este religioasă. În orice moment al istoriei, alegerea între satanocrație și teocrație se impune imperios. și astăzi mai mult ca oricând, datorită cristalizării din ce în ce mai nete a celor două cetăți. Nici o teologie sectară și descărnată nu poate schimba cu ceva regula credinței deoarece aici nu este vorba de pragmatism sociologic și de conformism, ci de o problemă dogmatică.

Căderea n-a schimbat nimic în proiectul inițial al Întrupării; doar optica prea omenească se străduiește să reducă și să minimalizeze, să aplatizeze textele explozive ale *Scripturii*. Eshatologia nu păgubește cu nimic realitatea istoriei, dimpotrivă, ea este aceea care pune problema într-adevăr istoric, dar în toată amploarea ei. Maximalismul călugărilor îndreptățește cel mai puternic istoria. Căci cel ce nu consimte la acest maximalism, la sfârșitul apropiat, la trecerea dintr-odată în veacul viitor își ia toată răspunderea și este obligat să construiască istoria pozitiv, ca o sferă, care, din propriile-i adâncuri, se metamorfozează în Împărăție. Orice oprire și instalare în istorie sunt judecate imediat de radicalismul monahal, "sarea" lui arde sterilitatea prea-omenescului care se uită pe sine însuși în "micile lui veșnicii". De altminteri, chiar istoria nu-și suportă propriile ei goliri de sens; dezaxată, fabrică utopiile înlocuirii. Mersul ei implacabil conduce la bilanțul apocaliptic, căci nu numai umanul este în joc, ci și *Dumnezeu-Omul* și domnia Lui. Nietzsche, pe bună dreptate, a spus că omul ca atare este o categorie care trebuie depășită, fapt posibil numai prin ceea ce depășește purul omenesc: demonismul sau sfințenia. Și se ajunge, logic, la determinarea celor două nebunii posibile: trebuie, din același motiv, să devii nebun ca să accepți eternele reîntoarceri ale lui Nietzsche, după cum trebuie să fii nebun ca să accepți *nebunia Crucii* propovăduită de Sfântul Apostol Pavel. Problema omului eshatologic este pusă chiar de istorie.

Orice mare păcătos, ca și tâlharul din dreapta Mântuitorului răstignit, poate intra într-o clipă în eonul eternității. Dimpotrivă, nedreptul se descompune și descompune existența în subiectivul temporal-infernal. Amândoi, prin existența lor determinată apropie *sfârșitul* și ce este între cei doi cade în cate-

goria de "pleavă a istoriei", în căldicelul de care vorbește *Apocalipsa:* "Vărsătura" (*Apoc.* 3,15-16). Sfinții, eroii și geniile istoriei la limită culminează în singura și unica realitate. Arta adevărată, icoana, Liturghia, adevărata creație sub toate formele ei sunt Raiul pe pământ: dimpotrivă, orice cult al perversiunii este deja iadul; este privilegiul vremurilor apocaliptice să scoată la lumină tot ce este ascuns. Aici, dacă răul este o mărime constantă, infinitul vicios, Împărăția este creșterea constantă, infinitul actual.

* * *

În capitolul al treisprezecelea al *Evangheliei* de la Ioan, spălarea picioarelor este un act simbolic care concentrează iubirea lui Dumnezeu și, ca un preludiu la Cina cea de Taină, introduce în *săvârșitu-s-a.* Imaginea este de o tensiune extremă. Biserica, cu Hristos în mijlocul ei, este constituită în jurul prânzului mesianic; în față este anti-Biserica, Iuda în care satan intră și își face locaș, iar între acești doi poli se află lumea.

Este în discursul lui Iisus o stranie diversiune: cuvântul Său despre trădarea lui Iuda se întrerupe brusc și tulburarea pe care o simte subliniază importanța acestui cuvânt. Privirea Lui, trecând de la unul la altul, de la Biserică la anti-Biserică, se oprește asupra destinului lumii, asupra a ceea ce este "între cele două" și cuvântul pe care îl rostește Hristos poate că este cel mai grav cuvânt care a fost adresat vreodată Bisericii: "Cel ce primește pe Cel pe Care-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primește; iar cine Mă primește pe Mine primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine" (Ioan 13,20). Dacă lumea, omul, cel din fața noastră, primește un om al Bisericii, pe unul dintre noi, el se află deja în această mișcare gradată de comuniune, nu mai este în afara cercului ei de sfințenie. Destinul lumii depinde de atitudinea Bisericii, de arta ei de a se face primită, de iubirea sfinților și de bucuria lor. În primul capitol al primei Epistole a Sfântului Ioan, iubirea lui Dumnezeu este la început, ea precede totul, transcende orice răspuns. În adâncul ei, iubirea apare ca dezinteresată, ca bucuria prietenului mirelui, ca bucuria care trăiește prin ea însăși, ca și aerul curat sau lumina soarelui, o bucurie *a priori*, pentru toți. În Ioan 14,28, Iisus le cere

ucenicilor Săi să se bucure cu bucurie mare, bucurie ale cărei raţiuni sunt dincolo de om, în existenţa obiectivă a lui Dumnezeu. În această bucurie limpede şi fără de prihană e mântuirea lumii.

2. Teologia istoriei[4]

Există o continuitate între teologie şi istorie, între revelaţia lui Dumnezeu şi intervenţiile voinţei Sale şi ştiinţa istorică? Ce înseamnă timpul dintre Înălţare şi Parusie? Noi putem afirma evidenţa lucrării lui Dumnezeu şi să constatăm lucrarea oamenilor. Darul Împărăţiei are o legătură foarte tainică cu strădania omului, dar această legătură scapă oricărei investigaţii ştiinţifice. Kenoza ascunde prezenţa divină şi sinergia lucrărilor interzice orice viziune limitată. În dezbaterea actuală dintre încarnaţionişti şi eshatologişti, teologia istoriei ţine mai curând de mărturisire, de planul intenţiei iniţiale a mărturisirilor credinţei.

Se mai găsesc şi astăzi teologi care gândesc istoria ca Sfântul Augustin în scrierea sa *Cetatea lui Dumnezeu*. În realitate, structura istorică este teribil de complexă şi a-i aplica numai categoriile nete ale sacrului şi profanului pare acum imposibil. De altfel, obiectivitatea oricărui istoric este foarte relativă şi se impune o alegere între mai multe lecturi posibile. Pe de o parte este imposibil să se afirme o linie dreaptă de construcţie: chiar progresul ştiinţific, la nivelul sintezelor, se dispersează

---

4 Vezi H. Marrou, *De la connaissance historique*. Ed. du Seuil, 1954. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York, Scribner's, 1943. O. Cullmann, *Christ et le temps*. Neuchâtel, 1947. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago Press, 1949. L. Bouyer, *Christianisme et Eschatologie*, în *Vie intellect.*, 1948. G. Thils, *Théologie des Réalités terrestres*, Paris, Desclée, 1949. J. Pieper, *La Fin des Temps*, Desclée, 1953. H. v. Balthasar, *Théologie de l'Histoire*, Plon, 1955. J. Daniélou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Ed. du Seuil, 1953. J. Daniélou, *Christologie et Eschatologie*, în *Das Konzil von Chalkedon*, Würzbourg, 1954. J. de Senarclens, *Le Mystère de l'Histoire*, Ed. Roulet, Genève, 1949. Les articles de L. Malevez în *Nouvelle Revue théologique*, LIX, LXXI (1937, 1949). R. Mehl, *Temps, Histoire, Théologie* în *Verbum Caro*, nr. 6, 1948. Em. Brunner, *La Conception chrétienne du temps* în *Dieu Vivant*, 1949. P. Ricoeur, *Le Christianisme et le sens de l'Histoire* în *Histoire et Vérité*, 1955. P. S. Boulgakoff, *La Fiancée de l'Agneau* (în rusă), YMCA Press, 1945.

și, de la Edmond Meyer, Spengler și recent Toynbee, s-a demonstrat limpede discontinuitatea civilizațiilor. După "secolul Luminilor", care este mai curând unul al eclipsei, ritmul este net fragmentat. Mitul occidentalizării planetei n-a mai fost admis începând cu secolul al XX-lea. Se conturează lumi noi; Răsăritul are o poziție din ce în ce mai importantă. Se poate constata încă o indiscutabilă tensiune între evenimente, *kairos* (irruperea transcendentului) și venire (capătul unei evoluții), mai cu seamă în fața schemei ternare simpliste, creație, cădere, mântuire (Bossuet). În viziunile secularizate, se nesocotește începutul creației și se pune tot accentul pe final, care devine forța motrice în mersul istoriei; omenirea reconstituită în forma ei cea mai desăvârșită (fericire, de exemplu, sau justiție socială, sau egalitate economică). Nu este vorba nici de cetatea lui Dumnezeu, nici de Paradisul pierdut, nici de împăcarea dintre Dumnezeu și om; este vorba de omul ziditor al propriului său destin. Ca regulă generală, nu mai există istoric care să descrie istoria lipsită de țel, dar finalismul naiv riscă să se stingă repede (paradis marxist, tensiune existențialistă). Dilema rămâne fundamentală: aici-jos sau dincolo.

Care este adevăratul punct de vedere? *Biblia* ni-l aduce, dar orice tentativă omenească de a comenta istoric *Apocalipsa* eșuează. Ținem în mână cele două capete ale lanțului, cel providențial și cel progresist, altfel spus: istoria și metaistoria și făcând loc tainei, unui "ceva" de negrăit, se câștigă cu siguranță, în profunzime.

Filosofia istoriei, foarte în vogă în secolul al XX-lea, face loc teologiei istoriei. În locul principiilor etice de bine și de rău, se descoperă Dumnezeu și satana și ideea de Dumnezeu devine prezență vie: Dumnezeul istoriei devine Dumnezeu *în* istorie. Și ceea ce schimbă total dimensiunea istorică este chiar Întruparea lui Hristos. Istoria este axată pe Hristos. Tot ce este înainte nu este decât prefigurare și tot ce este după este extensiune a Întrupării, timpul Bisericii. Și viața Bisericii se prezintă ca o nouă dimensiune de viață, facultatea unei noi calificări a istoriei, prin deschiderea spre cele de pe urmă. Este marea redescoperire a *eshatologiei*. Din acest punct de vedere, trebuie să spunem că istoria, fără a fi determinată, nu e mai puțin

condiționată de elemente care nu sunt istorice. Într-adevăr, istoria are un început și va avea și un sfârșit: dar ea nu este autonomă; ea își are pre-istoria ei și va avea și post-istorie; aceste valori trăiesc în ea, acționează și condiționează sarcina istorică rămasă aceeași de-a lungul timpurilor. Nu îi este dat omului să-și schimbe tema existenței sale, să-și evite destinul; el nu poate decât să schimbe semnul complexului istoric în pozitiv sau negativ. Aceasta explică suficient că istoria nu poate nici să dureze la nesfârșit, nici să se oprească arbitrar. Noi ne aflăm în fața problemei sfârșitului său, care se compune din elementul transcendent (lucrarea lui Dumnezeu) și elementul imanent (maturitatea interioară a istoriei). De aici vedem că eshatologia își are postulatul ei istoric, premisele ei istorice, măsura ei umană de împlinire, dar cu participarea puterilor cerești, angelice și demonice. Rămas ascuns, sensul nu încetează să existe și să dirijeze vremurile istoriei. Putem avansa această afirmație foarte generală: subiectul absolut al istoriei este Hristos, doar într-Însul omenirea, ca trup al Său - Biserica este și ea subiect al istoriei. Dar, este Hristos Împăratul istoriei? Da, dar în maniera evanghelică a intrării Sale în Ierusalim: *kenotic*, în vălul smereniei, ascuns, imperceptibil pentru simțuri, dar mai mult decât vizibil și absolut evident pentru credință. Istoria, după imaginea parabolei grâului și a neghinei, prezintă confuzia dintre aparențe și adâncurile ei ascunse (Mat.13,24-30).

Conflictul care polarizează lumea și o aruncă în luptă nu este între spirit și materie, ci între spirite de naturi diferite (Apoc.12,19). Capitolul 13 al *Apocalipsei* vorbește de două atribute demonice dotate cu o enormă putere distructivă: puterea nelimitată, asemenea puterii unui stat totalitar, asupra vietuitorilor și falsele profetii. "Notele" anti-bisericii: impostură, parazitism, parodie, se realizează. Răul răpește ființa, trăiește ca parazit și îi recompune elementele în chip demonic: imitarea lui Dumnezeu, dar cu semn invers, ceea ce este esențial în orice parodie. Dimpotrivă, afirmația dogmatică a Sinodului de la Calcedon desemnează scopul pozitiv: realizarea omenirii sub forma plenitudinii lui Hristos. Opoziția exclusivă a două reg-

nuri explică sfârșitul catastrofic. Nu este vorba de evolutie rectilinie, ci de "progres catastrofic".

Fără a preciza datele, numele și epocile, se poate discerne în istorie acest dublu proces: dezumanizarea din ce în ce mai intensă și, pe de altă parte, propovăduirea Evangheliei în lumea întreagă, sfințenia în noile ei forme, convertirea lui Israel. Sunt rațiuni de a crede că unul dintre aceste două curente va fi încununat de Hristos, la Parusia Sa, iar celălalt va rămâne antihrist. În Hristos, istoria este *împlinită*. Nimic nou nu poate surveni în istorie. Hristos nu poate fi depășit. Totodată, Hristosul Celei de a Doua Veniri *plinește* istoria în sensul încetării kenozei, iar eshatologia devine ecoul cosmic al slavei Sale. Creștinismul, în ziua Cincizecimii, este deja începutul lucrării eshatologiei. Parusia s-a apropiat de lume.

3. Eshatologia

Trebuie spus că nu există o sinteză dogmatică extensivă a datelor eshatologice. Cu excepția articolelor *Crezului* de la Niceea, care vorbesc despre Parusie, despre Judecată și Înviere, Ortodoxia nu posedă formulări dogmatice. În fața afirmării unei serii de evenimente, cu referințe scripturistice, comentariul teologic și tradiția însăși nu sunt suficient de clare și omogene. Bilanțul eshatologic nu este doar cel al istoriei, ci și al înțelepciunii lui Dumnezeu. Or, Sfântul Apostol Pavel afirmă deja incompatibilitatea înțelepciunii lui Dumnezeu și a înțelepciunii umane. Într-un anume sens, numai "nebunia omenească" poate presimți căile imprevizibile ale lui Dumnezeu. Ne aflăm în fața tainei iconomiei divine, dar modul în care se face acordul iubirii lui Dumnezeu cu dreptatea Sa ne rămâne inaccesibil. Bilanțul postulează o gândire antinomică; or, schema manualelor școlare este rationalistă și antropomorfică. Ceea ce numește Părintele Bulgakov "teologie penitențială" este o soluție simplistă care construiește un cod juridic în afara iubirii lui Dumnezeu. Se câștigă o anumită claritate, dar ea ne pare îndoielnică. Este locul să ne amintim de cuvântul Sfântului Apostol Pavel: *O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât de nepătrunse căile Lui!* (Rom.11,33).

Chipul acestei lumi trece (1Cor.7,31) *Și lumea trece, și pofta ei; dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac* (1In.2.17). Este ceva ce dispare și ceva care rămâne și stă. Noi ne aflăm înaintea unor transformări a elementelor. Este ceva cunoscut și de știință și de mitologie. Imaginea focului este cea mai folosită: focul preface materia purificând-o, dar această trecere la o altă stare nu este capătul unei evoluții. Este un hiatus al actului transcendent al lui Dumnezeu. Ultima zi este foarte deosebită: ea nu mai devine ieri, căci nu va mai avea un mâine. Ea include, cuprinde timpul istoric, dar nu face parte din el, ea nu se află în calendarele noastre și de aceea nu poate fi prezisă. Este ca moartea unui muribund care nu are o dată decât pentru cei din jur; dar la sfârșitul lumii, cele din jur, rămase în timp, nu vor mai exista deloc și *nici chiar timpul însuși*. Când citim că la Dumnezeu *o zi este ca o mie de ani și o mie de ani ca o zi* (Ps.90,4) nu proporția de 1 la 1.000 contează, ci reprezentarea măsurii sau a eonilor ce nu se pot compara. Acest caracter transcendent al sfârșitului nu poate fi decât obiect al credinței și al revelației și de aceea scepticismul este logic[5].

Cu totul paradoxal, se poate spune: moartea este cea mai mare durere a existenței noastre, și, în același timp, moartea este cea care-l salvează pe om din platitudinea în care riscă să se scufunde, ea este aceea care aduce sensul tainei și dimensiunea de profunzime a vieții. Ateismul prezintă o dublă absurditate: el deduce viața din neant, din neființă și îl trimite pe cel viu în haos, în momentul morții lui. Or nu viața este un element al neantului, ci moartea un element al vieții. Nu se poate înțelege problema morții decât în contextul vieții. Neantul, moartea în sine nu pot exista: ele nu sunt decât un aspect al vieții, al ființei, doar un fenomen secundar, așa cum negația este posterioară afirmației. Nu se poate considera moartea un eșec al lui Dumnezeu, căci ea nu distruge viața. Doar echilibrul este rupt și, de acum, destinul muritorilor nu mai este decât o urmare logică a acestui fapt. Moartea devine firească, a-

5 "... în zilele cele de apoi, vor veni cu batjocură batjocoritori care vor umbla după poftele lor și vor zice: «Unde este făgăduința venirii Lui? Că de când au adormit părinții, toate așa rămân ca de la începutul făpturii»" (2 Petru 3, 3-4).

colo unde toate sunt împotriva firii, și așa se explică spaima muribunzilor. Sfinții însă trăiesc moartea cu bucurie, în veselia eliberării de povara vieții pământești. Când "inima este rănită de splendoarea lui Dumnezeu"[6] (Sfântul Macarie), "iubirea depășește orice hotar"[7] (Sfântul Antonie cel Mare).

Moartea se numește liturgic "adormire"; o parte a ființei umane doarme și o parte rămâne conștientă. Este separația dintre duh și trup. Sufletul nu mai exercită funcția de a însufleți trupul; dar, ca organ al conștiinței el sălășluiește în duh. Încă din timpul existenței pământești, viața în Hristos introduce comuniunea cu lumea cerească (Ioan 1,51) și moartea devine marea inițiere duhovnicească[7a]. Conform învățăturii ortodoxe, existența între momentul morții și Judecata de Apoi este o stare care se poate numi purgatoriu nu ca loc, ci ca stare intermediară de purificare. Rugăciunea liturgică pentru morți este o tradiție foarte veche și foarte puternică. Descrierea Schimbării la Față, arătându-i pe Moise și pe Ilie, sau parabola sărmanului Lazăr și a bogatului, sunt dovezi că morții sunt perfect conștienți. Viața, trecând prin moarte, se continuă (destinul copiilor anormali, al păgânilor își află răspunsul în "propovăduirea la iad"). În 1Cor.3,22 avem un cuvânt foarte adânc al Sfântului Apostol Pavel: însăși moartea este un dar al lui Dumnezeu pus la dispoziția omului.

Înălțarea presupune Parusia în care Hristos este același, dar fără kenoză. Parusia este arătarea lui Hristos în Slava Lui, vădită pentru toți. Nu se va mai putea să nu-L cunoaștem. Prin aceasta, Parusia este deja judecata tuturor celor ce se îndoiesc; dar această viziune presupune schimbarea firii omului. Nu lumea istorică va vedea Parusia, căci aceasta coincide cu schimbarea ei. Evenimentele de la urmă, cataclismele sunt încă în istorie.

---

6 *Omil. V.* 6.

7 *Filocalia*, v. I. Cu privire la iubire și teamă vezi Oscar Pfister. *Das Christentum und die Angst*. Zürich. 1944.

7a Anastasis-ul pascal - trecerea - din *transitus* face *transcensus*. De acum moartea este creștină: ea nu mai este o intrusă, ci marea inițiatoare în însăși taina vieții. Vezi *Le Mystère de la Mort et sa célébration*. Lex Orandi N.12; Lot Borodine, *La Béatitude dans l'Orient chrétien*, în *Dieu vivant*, N.15.

Învierea este universală (Ioan 5,28), dar receptivitatea diferă: unii o așteaptă cu bucurie, alții se tem de ea și i se împotrivesc. Sufletul își regăsește trupul. După Sfântul Apostol Pavel, cea pe care Dumnezeu o retrezește este energia grăuntelui, a seminței (1Cor.15,39-52). Forma, starea, vârsta sunt neesențiale. Se spune doar că trupul înviat va înflori în toată plenitudinea lui și va rămâne perfect identic cu sine. Sfântul Grigorie de Nyssa[8] vorbește de pecetea, de amprenta care se raportează la forma trupului și care va permite recunoașterea chipului cunoscut. Trupul va fi asemănător trupului lui Hristos înviat: mai puțin greoi și impenetrabil. Asceza, încă din această viață, face trecerea gradată la starea premergătoare învierii. Sfântul Apostol Pavel (2Cor.3,18) vorbește de arta vederii cu fața *descoperită*, iar judecata este vederea întreagă a omului în totalitatea lui. Sfântul Isaac vorbește de asemenea de judecată prin iubirea mistuitoare. "Păcătoșii nu sunt lipsiți de iertarea divină"[9], dar îndepărtarea de izvor, sărăcia, golul inimii care este incapabil să răspundă iubirii lui Dumnezeu produc suferința, căci nu se va mai putea ca după descoperirea lui Dumnezeu, să nu-L iubești pe Hristos.

Sfânta *Evanghelie* folosește imaginea separării oilor de capre. Nu există sfinți desăvârșiți, după cum în orice păcătos sunt cel puțin câteva părți bune: ceea ce îngăduie să întrevedem, după Serghei Bulgakov[10], o interiorizare a noțiunii de judecată: o separare nu între oameni, ci înăuntrul fiecărui om. La fel, din acest punct de vedere, cuvintele despre distrugere, reîntoarcere în haos, *moartea cea de-a doua* s-ar raporta nu la făptura omenească, ci la elementele demonice aflate în ea. Acesta este sensul focului care nu este atât pedeapsă, cât curățire și vindecare. Amputarea nu înseamnă dispariția omului, ci suferința diminuării lui. Din punct de vedere justițiar, toți ar trebui să mergem în iad, dar în fiecare dintre noi este și rai și iad. Sabia divină pătrunde în adâncurile ființei umane și operează separația care arată că ce a fost dat de Dumnezeu în dar

8 *De opificio hominis*, cap. 25, 27.
9 În *Wensinck XXVII*, p. 136.
10 Vezi Pr. S. Bulgakov, *Mireasa Mielului* (în rusă).

nu a fost primit și actualizat, și acesta este golul care constituie esența suferinței infernale: iubirea nerealizată, tragica neconformitate între chip și asemănare. Complexitatea amestecului dintre bine și rău în timpul vieții pământești face orice noțiune juridică neputincioasă, și ne aflăm în fața celei mai mari taine a Înțelepciunii Divine. Este iadul veșnic? Mai întâi de toate, veșnicia nu este măsură a timpului și, mai cu seamă, nu este un nesfârșit rău, fără-de-sfârșitul. Veșnicia este timpul divin. Ea este o determinare calitativă și se poate spune că veșniciile Raiului și ale iadului sunt diferite. Este imposibilă conceperea veșniciei ca formă goală independentă de conținutul ei (Mat.25,34-41). Dacă, în timpul actual, *panta rei*, totul curge, totul trece, în veacul viitor, dimpotrivă, viața va continua în sensul creșterii, al necontenitului suiș, nimic nu va trece pentru a dispărea, căci totul va fi demn de veșnică dăinuire.

Concepția obișnuită despre suferințele veșnice nu este decât o părere școlărească, o teologie simplistă (de natură penitențială), care neglijează profunzimea textelor ca Evanghelia de la *Ioan 3,17 și 12,47*. Ne putem închipui că alături de veșnicia Împărăției lui Dumnezeu, Dumnezeu o pregătește pe aceea a iadului, ceea ce într-un anume sens ar fi un eșec al planului divin, o biruință, chiar parțială, a răului? Or, Sfântul Apostol Pavel, în *1Cor.15,55*, pare a afirma contrariul. Dacă Sfântul Augustin reproba un anume fel de "milă", aceasta era ca o împotrivire la libertinism și la sentimentalism; dar, pe de altă parte, argumentul pedagogic al *fricii* nu mai acționează astăzi, ci riscă să apropie creștinismul de Islam. Cutremurarea dinaintea lucrurilor sfinte salvează lumea de sărbezeala ei, dar *iubirea desăvârșită alungă frica* (1 Ioan 4,18).

S-ar putea spune că iadul nu este în veșnicie, nici chiar în timp ca măsură, ci în interioritatea lui subiectivă fără fond și fantomatică. Al cincilea Sinod ecumenic nu a examinat problema duratei suferințelor din iad. Împăratul Iustinian (care în acest caz seamănă cu "drepții" istoriei lui Iona dezamăgiți fiindcă nu s-a abătut pedeapsa asupra celor vinovați) i-a propus Patriarhului Mina în anul 543 doctrina sa personală și Patriarhul a elaborat teze împotriva neoorigenismului. Papa Virgiliu le-a confirmat. Din greșeală au fost atribuite Sinodului al V-lea

ecumenic. Această doctrină nu este decât o opinie personală și cea contrară, a Sfântului Grigorie de Nyssa n-a fost niciodată condamnată.

La sfârșit, satana se află dintr-o dată fără lume, obiectul poftei lui, și mărginit la propria lui ființă; or aceasta nu este nemărginită. Satanismul pur se epuizează când subiectul este fără obiect. Dimpotrivă, inima Bisericii - inima Maicii Domnului - este nemărginită. Sfântul Isaac vorbește de inima înflăcărată de iubire pentru târâtoare, și chiar și pentru demoni. *Moartea cea de-a doua* se raportează la principiile răului, derulate în spațiu și timp; ajunse la capăt, ele se strâng, rulându-se, și dispar pentru totdeauna. Dacă libertatea a permis o deteriorare trecătoare, bilanțul este în mâinile lui Dumnezeu.

4. Duhul Sfânt în vremurile de pe urmă

Conform interpretării Părinților celui de-al VII-lea Sinod ecumenic, cuvântul evanghelic despre păcatul de moarte se raportează la Duhul Sfânt și este rezistența conștientă față de lucrarea Duhului Sfânt, rezistență care reduce înțelepciunea lui Dumnezeu la absurditate. Importanța acestei lucrări ne ajută să înțelegem curentul mistic legat de "evanghelia veșnică" a lui Ioachim de Flore. Mai târziu, Fr. Baader, J. Boehme, și chiar George Sand preconizează cele trei testamente, cele trei epoci istorice. Or, trebuie să spunem că istoria Bisericii creștine este deja "vremea de pe urmă", eshatologie și se poate vorbi tot mai mult despre lucrarea aparte a Sfântului Duh în această vreme (Fapte 2,17-21). "Veni Creator Spiritus" devine rugăciunea epiclezei eshatologice: de-a lungul istoriei, Duhul Sfânt lucrează pregătind venirea Împărăției lui Dumnezeu. Dar aici, o dată în plus, trebuie să fim foarte prudenți și să evităm orice simplificare. Trăim în timpul unor înfricoșătoare confuzii, în care s-a pierdut atmosfera cristalină, transparentă, a *Evangheliei*; este chiar timpul prezis în *Evanghelie*, timpul *proorocilor mincinoși*, al cuvintelor mincinoase, al valorilor falsificate, al situațiilor răsturnate.

Care este atitudinea creștină față de valorile istoriei?

Scepticismul ascetic se inspiră din cuvântul: *Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume* (1Ioan 2,15) și considerați că mai

devreme sau mai târziu tot ce este cultură este destinat pieirii în foc. Istoric, cultura greacă, a fost folosită pentru propovăduirea creștinismului; poate că rolul ei este deja încheiat. După cum, de la venirea lui Mesia, procreația face loc virginității. De fapt, cultura nu este un element organic al spiritualității creștine. Există un oarecare utilitarism teocratic: folosirea largă a culturii în scopuri apologetice, pentru a atrage sufletele. Or, atunci când cultura începe să simtă că este numai tolerată, că este un corp străin folosit după nevoi, ea se îndepărtează și devine repede autonomă, secularizată, atee. Dar în același timp, devine evidentă o dificultate inerentă propriei sale dialectici. Sursa culturii este greco-romană. Principiul ei este cel al formei perfecte în finit. Dacă, la început, creștinismul a învins cultura, aceasta la rândul ei l-a penetrat puternic, rămânând totuși elemente ireductibile. Cultura se opune eshatologiei, apocalipsei, ca și clasicismul sau romantismul. Cultura se opune sfârșitului. Pretenția ei secretă este de a rămâne în istorie. Or, nu se poate justifica activitatea istorică a omului decât găsindu-i semnificația în raport cu sfârșitul. "Chipul acestei lumi trece" (1Cor.7,31); trebuie să auzim aici avertismentul să ne ferim de idoli, să nu cădem în marea iluzie a raiurilor pământene, nici chiar în utopia Bisericii identificate cu Împărăția lui Dumnezeu. Chipul Bisericii văzute trece ca și chipul acestei lumi[11]. Pe de altă parte, hipereshatologismul care sare pe deasupra istoriei direct în sfârșitul lumii și se întâlnește cu negația ascetică privează istoria de orice valoare, sărăcește Întruparea, descărnează istoria. Atitudinea creștină nu este în nici un caz o negație eshatologică sau ascetică. Ea este o *afirmație eshatologică*. Cultura nu are o dezvoltare infinită. Ea nu este un scop în sine. Obiectivată, ea devine un sistem de contradicții. Adevărată, ea este sfera în care omul își exprimă adevărul lui, dar acest adevăr depășește prezentul temporal, forma acestei lumi, și de aceea cultura, la punctul ei culminant, se depășește și devine esențialmente simbol, semn. Mai devreme sau mai târziu, gândirea, conștiința morală, arta, socialul se opresc la propria lor limită și atunci se impune alegerea: să se

[11] Se poate cita cuvântul lui Loisy: "era așteptată Împărăția lui Dumnezeu și a venit Biserica" *L'Evangile et l'Eglise*, 1902, p. 111.

instaleze în infinitul vicios sau, depășindu-și propria mărginire și în transparența apelor sale limpezi, să reflecte nevăzutul. Împărăția lui Dumnezeu nu este accesibilă decât trecând prin haosul acestei lumi. Ea nu este o transplantare din afară, ci o revelare a adâncului ascuns al lumii acesteia.

Cavalerii *Apocalipsei* străbat pământul. Cavalerul alb, învingătorul, Hristos, se înconjoară de însoțitori stranii; cavaleri care înfățișează războiul, înfometarea, moartea. Creștinătatea nu este lovită de un somn greu, tragic în momentul în care lumea se destramă, se descompune? Lumea trăiește în ereziile creștine din cauza creștinilor care nu știu să arate prezența triumfătoare a Vieții; Hristos apocaliptic, diferit de Hristos istoric, traversează spațiile lumii, aduce aici criza ultimă, *judecata*, sub o lumină paradoxală, neașteptată, ca judecata lui Iov și a prietenilor lui. Punțile se prăbușesc, legăturile se rup. Există un fapt mai neliniștitor decât primul turn al lui Babel: confuzia limbilor a fost înlocuită cu neputința de a ne mai auzi vorbind aceeași limbă, și aceasta este deja confuzia spiritelor. Lumea se închide în ea însăși și poate că nu va mai auzi glasul lui Hristos; creștinătatea se închide în ea însăși și nu mai are nici o priză la istorie.

Unde vom găsi echivalent pentru Malraux, Sartre, Camus, în literatura creștinilor? Ei descriu omul ca o ființă deviată, abjectă, dar acesta este omul format de lagăre, de bombardamente, de revoluțiile devenite tiranice, de suferință. Poate că necredincioșii descriu mai exact chipul omului și îi descriu cu mai multă iubire pe cei pe care creștinii îi numesc *monștri*. Pe de altă parte, mai avem literatura de inspirație creștină a lui Julien Green, a lui Graham Greene, a lui Francis Stuart, a lui Coccioli. La acești autori deosebiți prezența lui Dumnezeu se descoperă acolo unde nu te-ai fi gândit să o descoperi. Savantul agnostic Jean Rostand își exprima uimirea, atât de neliniștitor pentru noi toți, că nostalgia lui Dumnezeu la un necredincios poate fi adesea mai puternică decât iubirea pe care o au credincioșii față de Dumnezeu. Să nu-i fie oare mai bineplăcută lui Dumnezeu această nostalgie? Spiritul de discernământ, sensul valorilor se modifică și se modelează după vremurile atât de speciale pe care le trăim, când "toate brește se

deschid spre cer", după eroul lui Bernanos. A-L recunoaște pe Hristos, chiar în cei ce aparent luptă împotriva Lui, dar în realitate se revoltă împotriva concepțiilor și a valorilor fals creștine, nu este un act creștin dintre cele mai acute? Creștinătatea s-a instalat atât de mult în timp sau în toate micile probleme ale vieții cotidiene, cu atâta orbire, încât alții se ocupă de reconstrucția lumii și caută marea sinteză a noului destin.

"Tu nu explici nimic, poete, dar prin tine toate lucrurile devin explicabile" (P. Claudel). Lucrurile cele de pe urmă nu pot primi întotdeauna definiții teologice. Adeseori, ele se deschid mai curând poeziei, profunzimii sale eonice. "Eu nu inventez, descopăr", spune Péguy. Prin poezie, când se întoarce spre obârșia lucrurilor, se poate înțelege că frumusețea este o împlinire a adevărului și că harul marchează întotdeauna momentul în care "totul este împlinit". De aceea: "Este indispensabil ca adevărul să fie în slavă, splendoarea stilului nu este un lux, este o necesitate" (Léon Bloy). Arta sacră este un argument morfologic al existenței adevărului. Pentru a înțelege arta modernă, trebuie să regăsim originile artei sacre. Arta catacombelor, neglijând forma, părăsind preocupările artistice, înscrie semnele mântuirii, imaginile cifrate ale Botezului și ale Euharistiei. O inscripție grecească din vremea catacombelor desemnează Tainele mântuirii în același mod simbolic: "Eu sunt, spune Abercius, ucenicul Sfântului Păstor care paște turmele pe munți și pe câmpii... Peste tot credința mi-a fost călăuză și peste tot ea m-a hrănit cu Pește de la Izvorul cel mare și curat, pe care Preacurata Fecioară L-a pescuit și L-a dat drept hrană prietenilor. Ea are și un Vin delicios amestecat cu apă pe care o dă cu Pâine... Toți cei ce gândesc ca mine și înțeleg aceste cuvinte să se roage pentru Abercius"[12].

Puterea invincibilă a credinței trasează pe pereți și pe sarcofage mesajul strălucitor al Vieții Veșnice. Arta clasică nu mai era utilă pentru moment. Ea renunță la ea însăși, trece prin propria-i moarte și se cufundă în apele Botezului, pentru a re-

[12] J. Wilpert *Fractio panis*, p. 116-117, A. G. Martimort, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, în *Rev. Arch. Christ.*, Roma 1949. W. Weidlé, *Taina Botezului în arta creștină primară* (în rusă) în *Pensée orthodoxe*, nr. VI.

naște în Hristos și a reapare la începutul secolului al IV-lea, sub forma, niciodată văzută înainte, a icoanei. Punte între vizibil și invizibil, simbolizatul este prezent în simbolul său. "Ceea ce Biblia ne spune printr-un cuvânt, icoana ne vestește prin culoare și ne face prezent Acel Ceva"[13]. Puțin din pulberea acestei lumi, o planșă, câteva culori, câteva linii și se naște frumusețea; dar în toată măreția ei, *icoana este vederea lucrurilor care nu se văd.* Mai mult: ea suscită și atestă prezența transcendentului, ea este locul teofanic, dar drumul ei a trecut prin cruce și moarte și aceasta ne duce la arta modernă.

Ca pe timpul catacombelor, iată-ne între a trăi pentru a muri și a muri pentru a trăi. Arta modernă n-are înaintea ei nici o posibilitate de evoluție, căci ea este în esență demolare restauratoare a tuturor ororilor veacurilor de decadență. Arta abstractă, în punctul ei cel mai avansat, regăsește libertatea, neatinsă de nici o formă pre-judecată. *Forma exterioară* este deschisă, dar accesul la *forma interioară* este barat de Îngerul cu sabia de foc. El nu se va deschide decât trecând prin Botez adică "murind". Artistul nu-și va regăsi sacerdotiul decât săvârșind un sacrament teofanic: să deseneze, să sculpteze și să cânte Numele Domnului, în care Dumnezeu își face lăcaș. Trădările și grosolăniile copiștilor, arta împietrită, mumificată, totul este din fericire depășit. De la copie, prin impresionism și decompoziția artei abstracte, trebuie să trecem la *construcția* creatoare a *formei interioare.* Dar adevărul ei nu poate decurge decât din viziunea mistică. Nu este vorba de a întrupa o idee ci de întruparea suflărilor Duhului Sfânt, este vorba de arta teofanică. Noul absolut vine din *pregustarea* resurselor eshatologice. Arta timpurilor apocaliptice este "amintire a ceea ce va fi".

Cât despre știință, în secolul trecut, Berthelot afirma: "lumea de azi nu are taine"[14]. Or, Edmond Bauer declara că "ideile metafizice ale lui Berthelot au împiedicat într-o oarecare măsură dezvoltarea științei"[15]. Găsind "o explicație" la cutare

---

13 Sinodul de la Constantinopol, din anul 869.

14 *Origines de l'Alchimie.*

15 André George, *Clarté et mystère dans la connaissance scientifique* în *Cahiers Recherches et Débats*, N. 4.

sau cutare fenomen, doar se deplasează dificultatea puțin mai departe.

"Cea mai mare taină este însăși putința de a avea măcar un drain de știință"[16] (L. de Broglie). "Cel mai de neînțeles lucru din lume este că lumea poate fi înțeleasă"[17] (A. Einstein). Știința în totalitatea ei este un mister. Chiar și agnosticii pot constata misterul și să încerce un oarecare sentiment religios. "Cea mai frumoasă emoție pe care o putem încerca este emoția mistică. Aici este germenele oricărei științe adevărate." (A. Einstein). Duhul Sfânt îi poate trezi unui savant onest, obiectiv, "uimirea" în sensul lui Platon. El poate arăta spiritelor mai inițiate "flacăra lucrurilor" în materia Tainelor.

Pe plan filosofic, filosofia existențialistă transcende tot ce este obiectivare și aspiră la descoperirea a ceea ce se află în spatele obișnuitului factice. Ea regăsește sau poate regăsi o realitate care, exact ca în arta modernă, este foarte enigmatică, diferită de ceea ce pot percepe simțurile noastre, sau poate construi logica noastră, singură. Ea degajează un mister pe fundalul intenționalității, devine atentă la un oarecare finalism, teleologism al istoriei și al destinului pe care istoricii l-au insuflat filosofilor. Este o tensiune între cei doi poli care poate lua cu ușurință forma dilemei lui Nietzsche. Gândirea filosofică trece și ea printr-o mare dezintegrare, terenul devenind din ce în ce mai exploziv. Sunt rațiuni să credem că Heidegger nu-și va încheia niciodată sistemul așa cum a fost început și că Sartre nu-și va pune niciodată pe hârtie etica sa; ei au atins o limită: "mâna închisă este moartea"[18]. E necesar să treci prin experiența lui Lazăr pentru a regăsi realitatea în afirmația biblică: *Să fie lumină*, cu care începe *Biblia* și cu care se și termină. Este vorba despre lumina Împărăției (Fac.1,3; Apoc.22,5).

Filosoful rus Soloviov, comentând cuvântul referitoar la vestirea Evangheliei pretutindeni ca semn al timpurilor de pe urmă, vedea aici un sens aparte: la un moment dat al istoriei, atitudinea neutră, agnostică o să dispară; fiecare va fi obligat

16 *Continu et Discontinu*, p. 98.
17 Ph. Franck, *Einstein, sa vie et son temps* (epigraf).
18 Léon Bloy, *La Femme Pauvre*, Ed. Mercure de France, 1951, p.279.

să opteze, să aleagă: cu Hristos sau împotriva Lui. Dacă se cugetă asupra lucrării Duhului Sfânt în timpurile de pe urmă, poate că se va putea vedea chiar și această funcție de *martor*: toate formele culturii umane se întâlnesc în alegerea de pe urmă. "Nădejdea, spune Dumnezeu, este credința pe care o iubesc cel mai mult": la Péguy și, după Sfântul Apostol Pavel, credința este "încredințarea celor nădăjduite" (Evr.11,1). Nădejdea este aspectul eshatologic al credinței, este credința îndreptată către ceea ce vine. Dacă prin credință ne întărim prin întoarcere în tradiție, nădejdea este trăirea înainte, în eshatologie. După *Apocalipsă*, în Noul Ierusalim neamurile își "vor aduce slava și cinstea" (22, 26), ele nu vor intra deci acolo cu mâinile goale. Se poate crede că tot ceea ce-l apropie pe om de adevăr pe planul cunoașterii, tot ceea ce exprimă el autentic în artă și tot ce trăiește ca adevăr, toate aceste culmi ale geniului său vor intra în Împărăția lui Dumnezeu și vor coincide cu adevărata lor realitate așa cum chipul va coincide cu originalul lui, în vreme ce aici jos ele doar simbolizează și ne aduc viziunea lor profetică. Chiar frumusețea majestuoasă a piscurilor înzăpezite, dezmierdarea mării sau aurul lanurilor de grâu vor deveni desăvârșitul limbaj de care ne vorbește adeseori *Biblia*. Nostalgia Venerelor și tristețea Madonelor lui Botticelli își vor găsi expresia potrivită când setea celor două lumi va fi astâmpărată. Elementul cel mai pur și cel mai misterios al culturii, muzica, nu ne proiectează deja într-o realitate transfigurată a acestei lumi? La punctul ei culminant, muzica dispare și ne lasă în fața absolutului. În *Messa* lui Mozart se aude glasul lui Iisus Hristos iar înălțarea atinge valoarea liturgică a prezenței. *Messa* lui Mozart este o icoană desenată cu sunete.

Când este adevărată, cultura, ieșită din cult, își regăsește originile. Și când orice formă este depășită prin prezență, aceasta, ca și prezența euharistică sau lumina Schimbării la Față, nu îngăduie temporalizarea. *Căutați Împărăția lui Dumnezeu*: cultura, în esența ei, este această căutare în istorie a ceea ce nu se află în istorie, a ceea ce o depășește și o conduce în afara limitelor ei; pe această cale, cultura devine expresia Împărăției în mijlocul acestei lumi. Așa cum venirea Hristosului istoric cheamă venirea lui Hristos în slavă, așa cum Euharistia

este totodată vestire a sfârșitului și în această vestire face deja să irupă prin anticipare ceea ce sălășluiește în noi, tot la fel și cultura, în punctul ei culminant, renunță la ea însăși, trece prin taina bobului de grâu, ia chipul Sfântului Ioan Botezătorul, vestitor, înainte-mergător. În *focul* Duhului, cultura devine semn, săgeată îndreptată spre ce va să vină și, împreună cu Mireasa, spune: *Vino, Doamne!* (Apoc. 22,17).

Dacă orice om după chipul lui Dumnezeu este icoana Lui vie, cultura este icoana Împărăției Cerurilor. În momentul marii treceri, Duhul Sfânt, cu degetele Sale diafane, va atinge această icoană și ceva din ea va rămâne pentru totdeauna. În "veșnica Liturghie" a veacului viitor, prin toate mijloacele culturii, lămurite în focul curățitor, omul Îl va slăvi pe Domnul. Dar încă de aici, de jos, omul comunității creștine, savantul, artistul, cu toții preoți ai Preoției universale, își oficiază fiecare propria Liturghie, în care prezența lui Hristos se realizează după măsura locului acestei prezențe.

Partea a doua

Eva biblică și femeia în istorie

CAPITOLUL 1

PROLEGOMENE

1. În prologul său privind istoria omenirii, deodată, *Biblia* nu mai dezvăluie taina ființei umane ca un tot inseparabil, ci ca o relație *față-către-față*. În lumina acestui prolog, situația noastră se descoperă anormală și cere o explicație. Pentru a-i afla itinerariul, să ne reamintim principiul filosofic al oricărei structuri organice: totul, în integritatea lui inițială și încă nediferențiată, este întotdeauna anterior elementelor sale; pluralitatea derivă din el, pentru ca apoi să ajungă la unitatea în care fiecare element își afirmă deplin valoarea lui unică. Or, în cursul acestui proces, situația intermediară a diferențierii poate degenera până la înlocuirea comuniunii cu izolarea, solitudinea, exterminarea reciprocă. Conștiința nefericită și vinovată, plină de nostalgie, mărturisește "paradisul pierdut", curăția ei inițială, încă inconștientă și fragilă, când Dumnezeu, după frumoasa istorisire biblică, venea *în răcoarea serii*, să o contemple (Fac.3,8).

Dar este oare posibil să vorbim de o stare devenită transcendentă conștiinței noastre actuale, de această opțiune hotărâtoare pentru destinul nostru și care precede istoria așa cum o trăim noi acum? Mitul biblic este singurul care ne aduce indicații infinit de prețioase.

Noțiunea curentă de "mit" desemnând "fabulosul" sau fantasticul este de acum perimată. Cercetările moderne în domeniul etnologiei și al istoriei religiilor au descoperit că mitul are în gândirea umană o funcție permanentă de o importanță capitală. În *Fedra*, *Fedon* și *Banchetul*, Platon arată bine că mitul este forma superioară, adeseori singura posibilă, a cunoașterii, incomparabil mai bogată decât conceptul. În simplitatea imaginilor din lumea sensibilă se ascund fenomenele originare, in-

traductibile în limbajul gândirii noastre discursive. Prin mijlocirea simbolurilor și a arhetipurilor, mitul sesizează metaistoricul în istoric. Jacob Grimm o spune foarte exact: "Mitul se mișcă în jurul originilor rasei umane"[1]. Și Berdiaev, pentru care mitul este categoria fundamentală a oricărei filosofii a istoriei: "Străfundul veacurilor formează straturile ascunse, secrete, interioare omului însuși"[2]. Miturile au o adâncă semnificație pentru operațiunea de reamintire și se plasează în centrul investigațiilor psihologiei moderne. În inima oricărui mit se află un arhetip. Importanța lui rezidă în faptul că arhetipurile alimentează mitologenele și sălășluiesc în străfundul *psyhé*-ului nostru. Jung le numește "organe ale sufletului". Ele sunt imanente structurii psihice latente și preexistă individualității ca inerente inconștientului colectiv al sufletului nostru. Arhetipul "Mamei" în sensul structurii formale (*Gestalt* din *Gestalt-psychologie*) preexistă tuturor formelor "maternului". *Magna Mater* are în toate epocile aceleași trăsături. Arhetipul bărbat-femeie, *animus-anima*, Adam-Eva, se află în străfundul inconștientului nostru intact și identic, în vremurile cele mai îndepărtate la fel de bine ca și astăzi.

Miturile cosmogonice, misterele antice, povestirile, legendele și visele descriu conținutul inconșientului colectiv și diferitele aspecte ale arhetipurilor. Ansamblul lor constituie o materie prodigioasă de înțelepciune fundamentală gravitând în jurul celor mai profunde raporturi dintre Dumnezeu, om și univers. A le circumscrie conținutul, a le aduce în conștient înseamnă a înțelege taina noastră așa cum se găsește ea în adâncurile cuvântului creator al lui Dumnezeu. Cu privire la acest cuvânt, trebuie să sesizăm ceea ce consemnează Wilhem Vischer: "Gândirea biblică este totalitară, ea înțelege evenimentul particular în ansamblu, ca sămânță, rădăcină sau fruct al unui arbore. Astfel, povestirile biblice nu ne povestesc fapte străine nouă, ci fapte care constituie însuși fondul vieții noastre. Cel ce a înțeles exact povestea biblică mărturisește:

1 Citat de W. Vischer. *La Loi ou les cinq Livres de Moïse*. Delachaux et Niestlé. 1949, p. 52.
2 N. Berdiaeff. *Le Sens de l'Histoire*, p. 45.

Cred că Dumnezeu m-a creat împreună cu toate creaturile. Orice credincios se mărturisește copil al lui Adam, participant responsabil la aventura sa. Dacă povestea biblică obișnuită este vinul extras din ciorchine, în mit avem alcoolul vinului obținut prin distilare. El este scris cu hieroglife încărcate de sens, nu cu un alfabet obișnuit"[3]. Nouă ne revine să le aflăm sensul, să descifrăm mitul lui Adam și al Evei, vorbind de un fapt săvârșit pe pământul nostru și în vremea noastră, în realitate însă povestindu-ne evenimente dintr-un alt eon, din cel ce precede originile istoricității noastre.

2. Fără a intra într-o analiză exegetică detaliată a textelor biblice, să ne aplecăm doar asupra câtorva pasaje legate de subiectul nostru imediat. Să notăm mai întâi cât de emoționant este primul cuvânt al bărbatului adresat celei *față-către-față* cu el, prima declarație pe care un bărbat o face femeii sale: *Iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea* (Fac. 2,23).

Parcă ar fi mai curând cuvântul unei mame către copilul ei! Inspirația lui poetică accentuează și mai mult faptul că Eva nu este creată, că venirea ei este o adevărată naștere: Eva se desprinde din Adam. Și aceasta înseamnă că în momentul în care actul creator al lui Dumnezeu îl cheamă pe Adam la viață, acesta conținea deja în el partea lui constitutivă, jumătatea lui, pe Eva. "Orice bărbat o poartă pe Eva lui în el", spune o vorbă din bătrâni. Crearea lui Adam (și *Adam* în ebraică este un termen colectiv) este creația celulei umane originare, a omului ca bărbat-femeie, elemente masculine și feminine în fuziunea lor originară încă nediferențiată. *Facerea* spune literalmente: *Să facem om* (*ha adam*, la singular) *și ei vor stăpâni* (la plural); și *Dumnezeu l-a făcut pe om* (la singular)... și *a făcut bărbat și femeie* (și pluralul se raportează la singular, *om*) (Fac. 1,27). Actuala distincție feminin-masculin ca două individualități de acum izolate una de cealaltă este departe de adevărul inițial. Dimpotrivă, din relatarea biblică se degajă clar că aceste două aspecte ale omului sunt aici, la acest punct, inseparabile, că o ființă umană masculină sau feminină luată izolat și

[3] W. Vischer, *La loi ou les cinq Livres de Moïse*, p. 54.

considerată în sine, nu este în mod desăvârșit un om. Nu există, ca să spunem așa, decât o jumătate de om într-o ființă izolată de elementul ei complementar. Nașterea Evei apare deci ca marele mit al deoființimii principiilor complementare ale ființei umane. bărbat-femeie, arhetipul de la început al ființei umane în întregul ei.

3. Dar cum de realitatea cea mai nemijlocită a naturii umane, însuși adevărul ei, devine sursa atâtor conflicte și se transformă în vis mereu neîmplinit și tot mai aprig dorit? Geniul biblic face să țâșnească dintr-un singur cuvânt o lumină orbitoare și, în bogăția nelimitată a viziunii sale, el șterge adeseori hotarul dintre dincolo și aici. Această comunicare descoperă fundamentul obiectiv al existenței care sălășluiește, aceeași, în ambele părți. Pe fundalul originar deviațiile catastrofale se desprind mai reliefate. Pe de altă parte, dintre toate limbile, ebraica traduce cel mai fidel dinamismul cuvântului lui Dumnezeu și face să se vadă aici întotdeauna un act, o faptă; cum spune Psalmul 32,9: *El a zis și s-au făcut.* Cuvântul lui Dumnezeu este spontan, simultan, clocot din care irumpe viața: miriade de lumi, de ființe, de prezențe. Pentru cel ce, după *Evanghelie*, are *urechi de auzit* și știe să citească, o singură expresie: *Și Dumnezeu a zis* conține deja totul, întreaga *Biblie*. "Pe când marele maestru își rostea lecția: *Și Dumnezeu a zis*, rabinul Sussia a intrat în ekstaz; el striga și se agita atât de sălbatic încât i-a tulburat pe toți cei prezenți și a trebuit să fie dus afară. A rămas pe culoar lovind pereții și strigând: *Și Dumnezeu a zis*. Nu s-a liniștit până când marele maestru nu și-a terminat explicația"[4]. Aceasta îi era de ajuns și prea de ajuns întru totul pentru totdeauna. *Și Dumnezeu a zis* înseamnă faptul bulversant că Dumnezeu nu mai este singur, că cel ce asculta era deja acolo; auditorul s-a ivit odată cu prima silabă rostită. Iubirea, prin natura ei, își naște obiectul, o existență. Dumnezeu-Iubirea se revarsă într-o lume creată. *Dumnezeu rostește* și *grăiește* lumea, cuvântul și lumea au ieșit simultan din gura Sa. Cuvântul, prin propria lui valoare, nu poate rămâne suspendat în gol; el creează urechea, el îl aduce, deodată

4 Martin Buber, *Les Livres chassidiques*, p.432.

pe cel care îl primește, pe *tu*. Înaintea lui Dumnezeu, în abstracțiunea neantului, în absența oricărui subiect, se desprinde un chip, ochiul îl vede, urechea îl ascultă. Raportul inițial cu Dumnezeu este numai transparență.

Chipul își reflectă originalul: *Și a privit Dumnezeu toate câte le-a făcut și iată erau bune foarte* (Fac.1,31). *Bun*, în sensul ebraic, înseamnă exact, conform menirii, imaginea fidelă traduce desăvârșita asemănare. Dumnezeu se privește în propria Sa icoană, constată apa cea pură a asemănării și afirmă: *Bun*. El are bucuria de a se vedea în oglinda vie și raportul dintre El și chipul Lui nu se poate descrie decât ca lumină. *Lumina* de care ne vorbește *Biblia* nu este un fapt optic indispensabil pentru cunoașterea vizuală. Sursa optică a apărut odată cu facerea soarelui. Dar înainte de aceasta, *la început*, întâiul cuvânt nu vorbește deloc despre soare, ci de această altă lumină spirituală care își descoperă a sa față-către-față, care permite trăirea unei prezențe: *Tu*-ul (lui Dumnezeu), *tu*-ul apropelui meu. Această lumină biblică este opusul nu al întunericului, ci al absenței; ea este principiul spiritual al comuniunii; și în acest caz întunericul înseamnă singurătate. Este lumina care face din cele Trei Persoane divine un singur Dumnezeu; din Dumnezeu și din om Îl face pe Hristos; din două ființe care se iubesc face una singură; din bărbat și femeie, dualitatea bărbat-femeie. *Să fie lumină* (Fac.1,3) înseamnă: comuniunea, ca principiu divin, să fie în uman, să se reflecte aici: "Fața Ta strălucește întru Sfinții Tăi" cântă Biserica.

Cu toată bogăția infinită pe care o putem descoperi aici, *Să fie lumină* înseamnă deci: "Să fie lumină trisolară", "să se descopere Treimea celor Trei Lumini într-Una singură" - "să fie Hristos", "Să fie Dumnezeul-Omenire". Iar Biserica în lauda liturgică strigă: "Slavă Ție Celui ce ne-ai adus nouă Lumina" - *Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume* (Ioan 1,9). Verbul a coborât în Adam mai înainte de toți vecii, afirmă la rândul său Clement al Alexandriei. Faptul cel mai uluitor este că *Biblia* începe nu cu creația, ci prin revelarea stării dinaintea Întrupării. Față de veșnicia prezenței lui Dumnezeu, creația este o devenire, ea trece printr-o *seară* și printr-o *dimineață*, existența ei este "mersul sub

ochiul lui Dumnezeu". Norma vieții este de a se mișca înăuntrul lui Dumnezeu, în câmpul vizual al lui Dumnezeu, în cercul Lui luminos, înăuntrul legăturii făcute prin Duhul Lui. *Când ochiul tău este curat, atunci tot trupul tău e luminat* (Luca, 11,34). Dacă ochiul tău Îl vede pe Dumnezeu, ești pe-de-a întregul în comuniune. Cele ce se aseamănă se văd. Pentru a vedea soarele trebuie ca ochiul să fie nu numai un captator de lumină, ci și un emițător; el descoperă și își vede fața-către-față fiindcă o luminează[5]. De aceea, în ultimă analiză, realismul biblic al lui "tu" învață că atâta timp cât omul zice "eu" el este reflector; este "eu"-l icoanei, adică al unui "tu" pus dinaintea feței lui Dumnezeu și care nu trăiește decât prin a vedea și a asculta, *aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat* (Ioan 17,3).

Dar a fi pe deplin icoană înseamnă a reflecta comuniunea divină în comuniunea umană și acestei demnități îi corespunde structura celulei umane inițiale în care fiecare este făcut *față-către-față* celuilat, "în fața" celuilalt. Libertatea lor constă din a rămâne cu totul în *da* într-o existență reciprocă, în afirmarea lor mutuală, ca iubire nemuritoare. La o asemenea adâncime, a spune "te iubesc" înseamnă "trăim de-a pururi". În acest *da*, în raza ochiului veșniciei, două ființe față-către-față își spun una alteia cuvântul din *Cântarea Cântărilor: Iubitul meu este al meu și eu sunt a lui* (Cânt. 2,16). Existența lor este reciprocitate transparentă, apartenență la Dumnezeu. Unul în și prin celălalt - așa îi este dat omului să fie al lui Dumnezeu.

Acestora doi, în reciprocitate, li se adresează Dumnzeu ca unuia singur și le zice *tu; din toți pomii din rai poți să mănânci* (Fac.2,16); iar în altă parte, folosește pluralul lui "tu": "Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți" (Fac.1,28).

Cuvântul lui Dumnezeu e cel care a dat reciprocitatea feței-către-față și Dumnezeu nu se adresează niciodată separat bărbatului sau femeii.

---

5 Și reciproca, trebuie să fii privit pentru a fi luminat. Ochii sunt «cei ce poartă lumina». (Platon, Timée, p. 456); după Plotin, ochiul este heliomorf (Enn. I, 6,9). Duhul Sfânt ridică vălul de pe suflet și sufletul devine lumină, devenind el însuși în întregime *ochi* (Sfântul Macarie) (Filocalia I, p. 261).

Aceasta este starea de la început, în Rai; izvoarele fac să țâșnească ape vii, limpezi, transparente. Nimic nu tulbură, toate "sunt bune foarte".

4. Dacă relatarea biblilcă a facerii lumii în șase zile menționează întunericul (Fac.1,2), se vede cu ușurință că la origine acest termen nu desemna decât *neființa* sau mai bine zis o potențialitate bună, fecundă, un mister uterin; tot așa cum cuvântul: *pământul era netocmit și gol* (Fac.1,2), adică fără formă și fără conținut, vorbește despre neantul potențial *méonic* (trebuie să-l distingem de *ouk-on*, haosul originar, pur concept-limită). *Tohu wa bohu* (Fac.1,2) desemnează un haos care este mai mult decât neființa. De aceea, *bara*, care s-a tradus prin *a face* (1,1) înseamnă mai curând "a modela", "a rândui". La origine doar lumina există, și despărțirea ei de întuneric este pura expresie a legii contrastelor: ființa presupune neantul fără ca acela să ceară existența ei virtuală; lumina presupune absența ei. Când spunem că orice lucru spațial își are umbra lui, aceasta nu este decât un fel de a vorbi, căci umbra nu există în sine. Neantul este umbra existentului. Astfel, creația face să țâșnească lumina, ființa, viața, *dimineața* și *seara* marchează succesiunea evenimentelor; dar *noaptea* nu intră, nu are loc în creația lui Dumnezeu. Ea nu este făcută alături de lumină, ea nu este decât menționată ca pol negativ, pură potențialitate.

Cuvântul Sfântului Evanghelist Ioan (1,5): *Lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o*[6], desemnează o situație radical diferită: distrugerea, pervertirea ordinei. Acum, după cădere, neantul prinde puteri până la punctul de a ajunge umbra relativ existentă în sine. Acum, tenebrele derivate, manifestate, legate paradoxal cu neantul "oukonic" reacționează; ele pot primi ori refuza lumina, să se opună și să intre în luptă; demonicul ia formă, suflul neantului umple fisurile ființei. După Sfântul Grigorie de Nyssa[7], răul constituie împărăția

[6] Tradiția apuseană preferă *Vulgata: întunericul nu a primit-o*, subliniind rezistența întunericului; traducerea răsăriteană îl preferă pe Origen: *întunericul nu a învins-o*, subliniind invincibilitatea Luminii. Bogăția sensului ioaneic unește foarte fericit cele două semnificații ale aceluiași verb grec: *Katalambano*.

[7] *De opif. homin.* cap. 21.

fantasmagorică, populată de fantome; lumea le servește de suport indispensabil pentru existența lor și pentru a crea o sferă efemeră, parazitară, reală doar în raport cu timpul. Expresia *întunericul cel dinafară* (Mat.22,13) desemnează un element introdus din exterior, prin fraudă, și care rămâne o excrescență monstruoasă, un apendice parazitar. După cum spune parabola grâului și a neghinei (Mat.13,24-30), până la un anumit moment, existentul și inexistentul sunt laolaltă. Întunericul se îngroașă din ce în ce. În episodul cu Iuda este punctul culminant (Ioan 13,21-30). Iuda refuză comuniunea euharistică cu Cel ce a spus: *Eu sunt lumina* și acceptă comuniunea cu satana. *Satana intră în el*, el nu mai poate rămâne în cercul luminos al camerei de sus, din foișor. *El a ieșit numaidecât și era noapte*, notează Sfântul Ioan. Noaptea este deci simbolul, peisajul cel mai potrivit sufletului său; noaptea îl primește ca pe un element propriu singurătății sale - noaptea înseamnă aici iadul care îl înghite deja - și ascunde înfricoșătorul secret al relației sale față-către-față cu satana.

Dar deja prima întâlnire cu răul aduce pierderea imediată a luminii. Textul biblic (Fac.3,1) îl numește pe șarpe șiret. Luther[8] notează că acest termen ebraic, *aphki*, se referă la unul care "strâmbă din nas, ironizează și își bate joc". Un text liturgic numește infernul: "cel ce-și bate joc de totul", cel ce pervertește atitudinile și profanează sfințenia lor. Chiar înainte de a rosti un singur cuvânt, în atitudinea îngerului căzut se vede o pervertire a principiilor divine prin faptul că a ales, împotriva firii, doar pe unul dintre parteneri, izolat de perechea lui, operînd astfel o sciziune, o schismă ontologică. Căci, dacă Dumnezeu se adresează mereu și bărbatului și femeii, satana taie cuplul în două: *i-a zis femeii...* În *Paradisul pierdut*, Milton insistă asupra acestui punct; poet intuitiv, el povestește că satana i-a dat Evei în somn un vis urât care trebuia să se transforme a doua zi în neascultare: Eva se ocupa de florile ei, în timp ce Adam îngrijea copacii. Șarpele era deci singur înaintea Evei. Și deodată, cuvântul lui: *Dumnezeu a zis El, oare...* "Să fie oare adevărat?" aduce brutal îndoiala în străfundul sufletu-

8 Comentarii la *Facere*.

lui femeii. Sfântul Apostol Iacob scrie în epistola sa (1,8): *Cel ce se îndoieşte este un om cu inima împărţită*, un om cu două suflete, un om dedublat. *Faust* al lui Goethe va zice că are două inimi în pieptul lui, şi Dostoievski[9] va vedea în aceasta una dintre cele mai înspăimântătoare şi dezastruoase manifestări ale răului pur: dedublarea, descompunerea fiinţei umane.

Şi în greacă *symbolon* (simbol) înseamnă ceea ce uneşte, ceea ce aruncă o punte, împreunează; cuvântul *diabolos*, cu aceeaşi rădăcină, înseamnă ceea ce separă, strică unitatea şi descompune. Dacă punem una lângă alta următoarele două texte din *Sfânta Scriptură*, vom vedea imediat cei doi poli ai existenţei noastre: singurătate, întuneric - cunoaştere, lumină. Când Iisus întreabă: *Care îţi este numele?* "cine eşti tu?" demonul răspunde: *Legiune, căci demoni mulţi intraseră în el*. Unitatea răului nu este decât aparenţă: *numele meu* (la singular); în faţa lui Hristos el îşi descoperă adevărata lui natură şi se divide într-o *legiune*, într-o multitudine vicioasă, în *mulţi*. Sfântul Apostol Pavel reia aceeaşi expresie şi afirmă: *Că o pâine, un trup (Hristos) suntem cei mulţi* (descompuşi de rău); *căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine* (1Cor.10,17). Dacă pâinea, comuniunea, sunt lumină, termenul decompoziţiei prin rău este iadul, *şeolul* în ebraică (*id* în sanscrită este rădăcina verbului a vedea, *videre*[10]). Este eclipsa totală a luminii-comuniune, expresia ultimă a singurătăţii, a suferinţei infernale; este imposibilitatea de a reflecta, de a fi icoană. Faţa lui Dumnezeu este ascunsă pentru ceea ce este demonic şi atunci orice raport faţă-către-faţă dispare.

5. Ştiinţa răului ne învaţă existenţa în afara luminii dumnezeieşti: *dar când ochiul tău e rău, atunci şi trupul tău e întunecat* (Luca 11,34), căci el nu mai este emiţător de lumină - nu mai luminează nimic. Ochiul bolnav priveşte pe lângă Dumnezeu, sasiu, vede cele din afară, fantasmagoricul, întunericul[11].

---

9 *Le Double*.

10 P. Florensky, *La Colonne et l'Affirmation de la Vérité*, Scrisoarea VII.

11 Să ne amintim încă o dată expresia Sfântului Grigorie în legătură cu Sfântul Atanasie: el este "ochiul universului", căci prin termenul său: "deofiinţă", toţi pot vedea adevărul dumnezeiesc.

Dar cum este posibilă o asemenea existență? Călăuzele vieții duhovnicești atrag atenția asupra interiorizării duhovnicești de care vorbește de mai multe ori *Evanghelia*, *Tu, însă, când te rogi, intră în cămara ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui Tău, Care este în ascuns* (Mat. 6,6). Este limpede că aici cămara desemnează străfundul sufletului nostru. Aici se înfăptuiește întâlnirea cu Dumnezeu, comuniunea cu Hristos. La fel și *pustiul*, în relatarea ispitirii, este locul cel mai ascuns, *inima*, în sensul biblic al acestui termen. O asemenea interiorizare descoperă că faptul căderii s-a petrecut în adâncurile duhului. Lumina s-a eclipsat în lăuntrul omului și omul se vede proiectat în afară, la suprafață, unde totul a devenit materie pietrificată, spațiu izolant, timp care măsoară moartea, natura și necesitatea ei, absurditatea și haosul. Lumina se exteriorizează și ea și, obiectivată, nu devine decât element optic. Dar cea mai mare catastrofă se produce în structura ființei umane[12]. *Separarea de Dumnezeu este și o sfâșiere în lăuntrul omului; acel unu inițial, complexul "față-către-față", este rupt și părțile lui constitutive sunt exteriorizate.* De acum încolo, unitatea bărbat-femeie devine masculin și feminin, polarizate și încărcate cu atracție și repulsie. Termenii comuniunii devin termenii polarizării: "Eu sunt al meu și el al lui". Pervertirea raporturilor obiective transformă totul în obiect. Odată cu ruperea comuniunii se formează conștiința stăpân-sclav. Totul este pregătit pentru ca femeia să-i apară bărbatului un obiect al plăcerii sau al puterii despotice. Omul cade din câmpul vizual al lui Dumnezeu, el intră în propria-i noapte și de aceea Dumnezeu spune: *Ajjecka! Unde ești?* (Fac. 3,9).

În orice relație pătrunde un element străin: distanța, față-către-față se pierde în distanță și de atunci, prin toată istoria, în toate clipele ei, unul îi va spune fără încetare celuilalt: *Ajjecka! Unde ești?*

---

12 Sfântul Vasile spune că "păcatul lui Adam a sfărâmat ființa umană". (*Constitut. monasticae*, cap. 18/3). Adam căzut "spărgându-se, a umplut cu cioburile lui lumea întreagă" zice Sfântul Augustin *In psalm 95* n.15. La fel, Atanasie Sinaitul: "Toți ajungem sfâșiați de noi înșine și unii de alții" (P.G. t. 89, 621).

Această deplasare a straturilor profunde ale naturii umane este confirmată de cuvântul pe care Dumnezeu îl va adresa pentru întâia dată fiecăruia separat: *femeii i-a zis* (Fac.3,16) și *bărbatului i-a zis* (Fac. 3,17). Astfel, datele revelației biblice demonstrează clar că diferențierea între masculin și feminin nu este o problemă fiziologică sau psihologică, ci spirituală; ea reiese din misterul fundamental care înglobează ființa umană în întregul ei.

6. În liniile ei fundamentale, hristologia patristică arată că firea noastră cea de la început este singura adevărată, singura voită de Dumnezeu, cu chipul dumnezeiesc pecetluit într-însa. *Theos-Anthropos*, modelul-Arhetip, după cum spun Sfinții Părinți, se arată putere a recapitulării universale[13]. Simbolismul baptismal (în greacă *phôtismos*-iluminare) reintroduce omul în lumina-comuniune[14], îl face să devină *copil al Luminii*. În perspectiva acestei recapitulări trebuie să înțelegem cele două afirmații antinomice: *în Hristos nu mai este parte bărbătească și parte femeiască* (Gal.3,28) și: *nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, în Domnul* (1Cor.11,11). Nici bărbat, nici femeie ca masculin și feminin opuse și extrapolate și, în același timp, nieiodată unul fără celălalt, de vreme ce ei sunt unitatea elementelor complementare. Reintegrarea celulei umane în Hristos se află în inima Tainei căsătoriei. Omul o poate trăi după gradul lui de înduhovnicire, poate că niciodată pe deplin; dar această Taină nu rămâne mai puțin adevărată, justificând formele efemere ale existenței. Istoria începe și se termină cu această taină a firii umane, făcând dintr-însa chiar semnul Sfârșitului ei.

7. Sfântul Clement al Romei citează un remarcabil agrafon extras din *Evanghelia Egiptenilor*[15]. După opinia fermă a unor

---

13 Sfântul Irineu ia acest termen de la Sfântul Apostol Pavel (Efs.1,10), în sensul integrării universale: "o singură armonie divină, o unică simfonie condusă de un singur dirijor care este Logosul" (Clement al Alexandriei, *Protreptique* c. 9), "o singură inimă, pentru epifania lui Hristos, care este totodată cerescul și pământescul" (N. Cabasila, *Explicarea Sfintei Liturghii*, c. 20).

14 "Sărbătoarea Luminilor" după expresia Sfântului Grigorie de Nazianz (Or. XL, 46); Lumina Taborului o face vizibilă.

15 II Clementis ad. 1 Cor. 12,2. Vezi Resch, *Agrapha*, p.93.

savanți, ca Profesorul Zahn sau arheologul Grenfell, este, foarte probabil ca autorul agrafonului să fie Mântuitorul Însuși.

La întrebarea Salomeei: "Când va veni Împărăția Cerurilor?", Domnul răspunde: "Atunci când veți distruge haina rușinii și când doi vor fi unul și când bărbătescul și femeiescul nu vor mai fi ca bărbătescul și femeiescul". Rușinea este un sentiment simptomatic, el arată că este ceva de ascuns, de păstrat pentru sine. Când bărbatul și femeia erau în mod desăvârșit unul al celuilalt, rușinea era de neconceput. Dar cunoștința răului și-a depus toxinele, masculinitatea și feminitatea, în sensul lor rău, apar ca o limită tranșantă. Misticul german Jacob Boehme scrie: "Adam a pierdut Fecioara și a dobândit femeia". El nu vorbește despre "veșnicul feminin", ci despre "veșnicul feciorelnic" ca deplinătate a firii omenești. Pierderea fecioriei de la început este distrugerea interiorității și exteriorizarea elementelor polarizate. Stăpânul și roaba, ajunși în acest stadiu, voiesc să-și aparțină fiecare sieși. Ce este al unuia nu mai poate fi al celuilalt. Boala devine normă și rușinea se erijează în virtutea pudorii, căci nuditatea pur și simplu, în absența inocenței, dezgolește și devine cinism. În afara Edenului, fiziologicul luat singur prostituează; trupul dat singurătății sale carnale este în puterea demonilor feminini. După unii psihologi moderni care urmează aici ideea aristotelică și pe aceea a marii scolastici, "sufletul este forma trupului". Or, descărnată de misterul ei (acela de a fi expresia plastică a interiorității fecioresti) nuditatea, dezgolirea cinică și căutată[16] este fără suflet și nu mai mult decât un mecanism fiziologic și tehnic sexual, devalorizare ultimă a umanului. Ea se plasează sub animal și provoacă greața din care se alimentează cu atâta elocvență eroii lui Sartre. Pudoarea își coase frunze de smochin: *și au cunoscut că erau goi și au cusut frunze de smochin și și-au făcut acoperăminte* (Fac.3,7); ea pune o barieră și proclamă principiul sciziunii *noli me tangere - nu mă atinge.*

16 De unde fenomenul atât de neliniștitor pentru psihiatrie: "strip-tease"-ul se plasează în centrul distracțiilor omului modern. Vezi și degenerescența erosului în tehnica sexuală la D. H. Lawrence, *L'Amant de Lady Chatterly*; ca și romanele de Françoise Sagan.

Sciziunea spirituală materializată are nevoie de văl. Izvorul limpede al existenței, taina, se convertește și degenerează în secret; ascuns cu grijă, el irită curiozitatea, devine obiect obsedant al poftei; - omul nu trăiește decât din dorința de a smulge vălurile și de a se adăpa cu rușinea. Doar inocentul nu cunoaște rușinea: "erau amândoi goi și nu se rușinau" (Fac. 2,25). Cel ce se rușinează își știe boala, știe faptul brutal că nu mai este normal, că nu se mai află în ordinea divină, că s-a produs în el o deplasare a centrilor, o pervertire. Pudoarea a devenit virtute morală pentru a ascunde această cunoaștere a omului de el însuși, pentru a face din carnea lui un secret în propriii lui ochi. La extremitatea pesimistă a radicalismului ascetic, ca expresie a unei stări disperate și mărturisirea tacită a înfrângerii se află interdicția dezbrăcării și a vederii trupului. Deasupra tensiunii dintre pudoare și cinism planează inaccesibila armonie a copiilor libertății care nu au nimic de ascuns. Când îngerul Apocalipsei vestește: *nu mai este timp*, el vestește *distrugerea îmbrăcămintii de rușine* (*agrafonul* Sfântului Clement al Romei)[17], și marchează trecerea spre o altă dimensiune existențială. Este trecerea la restaurarea feciorelnică a ființei umane: *când doi vor fi unul* (*agrafon*). În istorie, dacă nu mai sunt sfinți, căsătoria nu este decât o celulă sociologică și acuplarea tihnită și autorizată a nenumăraților burghezi ai spiritului. Demnitatea orbitoare, întreaga semnificație simbolică a căsătoriei nu se descoperă, după cuvântul Domnului, decât la urmă. Lumina ei cere sensibilitatea pre-apocaliptică și adâncimea vremurilor eroice ale sfârșitului.

8. În gândirea marxistă, fabricarea omului nou în uzinele disciplinei sociale este în funcție de viitorul pur, de cauza absolută proiectată înainte. Se produce răsturnarea năucitoare a ordinei cauzale. Cauza se situează nu înainte, ci după, ea este posterioară efectului. Societatea comunistă perfectă, în care domnesc rațiunea, justiția și fericirea, acest paradis emoționant care nu există încă și n-a existat vreodată, fatalmente și

[17] După Sfinții Părinți, aceasta este distrugerea *îmbrăcămintii de piele* de care vorbește *Biblia* pentru a regăsi *mantia împărătească* a ne îmbrăca în lumină. Este sensul ritului dezgolirii în Taina Botezului.

implacabil va exista. Ce va surveni în viitorul materiei reprezintă deja mersul ei în evoluția istorică.

Omul credinței creștine își are propriul *alpha* și *omega*, Omul Împărăției lui Dumnezeu este împlinirea nu a omului care aparține istoriei, ci a altui om, al Raiului. El este deja împlinit în istorie și în spațiu, în Hristos - *Theos-Anthropos*, Hristos - Dumnezeu-Omul. Noi suntem pe terenul stabil al Revelației-Întrupare.

CAPITOLUL II

MATRIARHATUL

1. Omul Raiului își are rădăcinile în taina lui Hristos. Părinții Bisericii spun că Dumnezeu l-a făcut pe om contemplând Arhetipul, chipul lui Hristos. Karl Barth sugerează într-un mod foarte fericit acest fapt spunând că numai Epistola către Efeseni 5,32 dă un sens concret istoriei Facerii. Reciprocitatea bărbatului și a femeii conform planului lui Dumnezeu este în primul rând raportul dintre Iisus Hristos și Biserica Lui. Acest raport este fundamentul lăuntric al creației și de aceea relația dintre Jahvé și Israel este descrisă sub forma unei relații conjugale a cărei imagine se creionează cu atâta măreție în *Cântarea Cântărilor*. În chipul dumnezeiesc trebuie deci să căutăm singura soluție adevărată a raporturilor umane.

2. Cuvântul *Dumnezeu* ne duce spontan cu gândul la o ființă care deține toate puterile, ceea ce pune în prim plan atotputernicia Sa; care nu este niciodată atotputernicie în sine, fără obiect. "*Cred într-Unul Dumnezeu. Tatăl atoțiitorul, făcătorul cerului și al pământului*". Atotputernicia lui Dumnezeu este *paternă*. Înainte de orice și în mod esențial, Dumnezeu este Tată și apoi Creator, Judecător și, ceea ce este în centrul nădejdii creștine, Mântuitor și Mângâietor; El este toate acestea fiindcă este Tată. La fel, dacă în centrul viziunii despre Dumnezeu se plasează *paternitatea divină*, comuniunea eternă între Tatăl și Fiul, în centrul revelației îi răspunde comuniunea între Tatăl și oni, copilul Său. Tema esențială a mântuirii este adoptarea - înfierea. Cuvântul decisiv al credinței creștine este pronunțat de Duhul Sfânt înăuntrul omului strigând cu el *avva-Părinte*. Categoria religioasă fundamentală este cea a paternității.

3. În structura sa, omul este *după chipul lui Dumnezeu*; el este conform celui ce este Tată în ființa Lui, și descoperirea cea

mai neobișnuită care ne așteaptă este faptul că *bărbatul nu are instinct patern pentru același motiv pentru care femeia are instinct matern*. Cuceritor, aventurier, constructor, bărbatul nu este patern în ființa lui, ceea ce este un mare paradox. Înseamnă că bărbatul nu are nimic nemijlocit în natura lui care să răspundă spontan categoriei religioase a paternității. Înseamnă *că principiul religios în uman se exprimă prin femeie*, că sensibilitatea cu totul aparte față de ceea ce este spiritualul pur este în *anima* și nu în *animus* și că sufletul feminin este cel mai aproape de izvoarele Facerii. Aceasta este atât de adevărat încât însăși paternitatea spirituală folosește imagini ale maternității: *sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip în voi!* (Gal.4,19), "Theotokion"-ul (din glasul al treilea) scoate în relief analogia dintre paternitatea Tatălui și maternitatea Maicii Domnului, Theotokos: "Tu, Cea care L-ai născut pe Fiul fără tată, pe Fiul născut mai înainte de toți vecii din Tatăl fără de mamă". Ideea este limpede în afirmația ei teologică: maternitatea Fecioarei este chipul uman al Paternității divine.

4. Elementul religios are o corespondență aparte cu spiritualitatea feminină. Așa se explică pentru ce adversarii creștinismului, ca Celsiu sau Nietzsche, îl acuză de efeminarea civilizației. Virilitatea umanismului lor nu suportă sensibilitatea feminină care se descoperă valorilor credinței. Cu cât civilizația este mai secularizată, cu atât este mai masculină; cu cât este mai disperată, cu atât este mai îndepărtată de adevăratul feminin. Cu o delectare morbidă, pesimismul descoperă pretutindeni condamnarea fără un posibil recurs; nici o rază de speranță nu îl străbate. Întunecatul univers al "masei damnate" (*massa damnata*) se resimte în jansenism și fatalismul modern al pierzării planează asupra lumii. Literatura lui Kierkegaard sau a lui Kafka, literatură a disperării sau a absurdului, răspunde mentalității oamenilor de astăzi. Julien Green, Mauriac sau Graham Greene aleg situații limită în care omul se conturează în neputința lui funciară care îl lovește ca destinul antic. *Moïra* este titlul simptomatic al unui roman de Julien Green. Operele lui Sartre, Camus sau cele ale lui Anouilh împrumută exact aceeași tonalitate, dar, pe fundalul lor religios lipsa protecției materne se resimte încă și mai tragic.

Or, dacă Hristos izbăveşte lumea, Maica Domnului o apără, şi aduce "dezumanizării" ei mângâierea harului. Dacă Dostoievski trece peste cele mai întunecate abisuri pentru a ajunge la bucurie, aceasta se datorează faptului că mesajul lui poartă pecetea rugăciunii sale neîncetate: "Toată nădejdea mea eşti Tu, Maica Domnului, apără-mă". Bătrâna călugăriţă face o profeţie în *Demonii*: Maica lui Dumnezeu este Marea Mamă, întinsul *pământ umed* (Fac.2,6) şi acest adevăr este o mare bucurie pentru oameni. Pământul umed, hrănitor este imaginea sânului matern; în Fecioara, el participă la naşterea lui Dumnezeu şi reprezintă chipul cosmic al nativităţii. Apropierea dintre Fecioară şi cosmos este foarte frecventă în textele liturgice: "Preafericit pământ, Mireasă binecuvântată de Dumnezeu, Care ai făcut să crească spicul nesemănat, Izbăvitorul lumii, ajută-mă şi pe mine să-L primesc şi să mă mântuiesc."[1] Bucuria cosmică, cerească şi pământească, este inerentă mariologiei. Multe rugăciuni o proclamă pe Fecioara "Bucuria tuturor făpturilor" şi spun "bucură-te" căci ea este chipul înţelepciunii lui Dumnezeu. Prin ea spiritualitatea feminină apare sofianică şi intens legată de Duhul Sfânt.

Dimpotrivă, orice ateism conţine în germene cea mai adâncă mâhnire şi se descoperă esenţialmente *masculin* în atrofia simţului religios al dependenţei de Tatăl, a simţului paternităţii divine, a acestui simţ dat ca un har femininului. Ateismul militant nu este marcat de la început prin spiritul zeflemitor faţă de taina Fecioarei-Mamă (legendele iudaice şi păgâne despre femeia Maria sunt reluate de materialiştii zilelor noastre). Or, izvorul oricărei morale este chiar în principiul matern: puritate, sacrificiu de sine, protecţia celor slabi. În doctrina sa morală, Kant rupe legătura cu transcendentul şi îl expediază pe Dumnezeu în rândul postulatelor; logic, el tratează iubirea "ca afecţiune senzuală şi patologică" fiindcă iubirea este iraţională şi nu ţine de voinţă; Kant se arată astfel ca foarte masculin. Nu există femei cu adevărat kantiene; dimpotrivă, filosofia intuitivă şi cunoaşterea emoţională (Pascal, Bergson, Kaiserling, M. Scheler) au avut cel mai mare ecou printre femei. La

---

1 Rugăciunea dinaintea Sfintei Împărtăşanii.

fel, se poate spune că doctrina predestinării n-ar fi putut ieși niciodată dintr-un suflet feminin. Marile figuri creștine prezintă contraste frapante: austerul și masculinul Calvin și, pe de altă parte, Sfântul Francisc, supranumit *Stella matutina*, cel ce *mortem cantando suscepit* sau Sfântul Serafim de Sarov, "înger de lumină", pe care Sfânta Fecioară Maria l-a numit ca fiind "din neamul Ei". Sau, Sfântul Augustin, atât de rigid în atitudinea lui față de femeia cu care și-a împărțit viața, atât de abstract în tratatul său despre căsătorie și iubire, reflectă bine epoca patriarhatului și - fapt foarte simptomatic - concepe cel dintâi doctrina predestinării. Dacă Emmanuel Kant vorbește cu ironie despre iubire, Sfântul Augustin este foarte sarcastic față de "origenizanții" timpului său și îi numește "milostivi". O viziune prea masculină a lui Dumnezeu va sublinia întotdeauna dreptatea Sa și suveranitatea Sa absolută în detrimentul iubirii și va face din om un obiect al acestei puteri suverane a lui Dumnezeu. Religiile monoteiste, cum sunt Islamul războinic sau Iudaismul în curentele lor strict ortodoxe, sunt exemple frapante ale excesivei masculinități. Dimpotrivă, tandrețea maternă venind din cultul Maicii Domnului aduce în umanismul creștin o notă cu totul particulară de dulceață și explică originea sensibilității feminine a marilor mistici. Este de ajuns să privim icoana Maicii Domnului de la Vladimir (sec.al XII-lea) pentru a înțelege ce aduce simțului religios feminitatea arhetipală. Nici o notă senzuală sau dulceagă, nici un fel de sentimentalism; poate că avem aici chipul religios cel mai desăvârșit a cărui privire se înrudește cu privirea Tatălui din icoana Sfintei Treimi pictată de Rubliov. Icoana și Liturghia, prin limbajul lor propriu, ne învață că paternității divine îi răspunde maternitatea umană.

Sensibilitatea artistică, simțul cosmic și comunitar și atitudinea profund mistică în fața vieții sunt trăsăturile specific feminine ale geniului rus. Pe culmile sale, literatura rusă arată că femeia rusă este cea care reprezintă din plin tipul uman, mai mult decât bărbatul rus. Citind printre rândurile romanelor sovietice, se poate sesiza că femeia rusă rămâne pericolul major pentru structurile marxiste în deviațiile lor dezumanizante. Femeia rămâne păzitoarea valorilor morale și religioase.

Primii doi sfinți ruși canonizați de Biserică, Sfântul Boris și Sfântul Gleb, sunt cinstiți pentru o formă foarte rusească a lipsei de rezistență la rău. Dacă, într-o luptă directă, răul iese întotdeauna biruitor, în rezistența cu îndelungă răbdare, răul se uzează. Dacă bărbatul înfruntă suferința, femeia i se abandonează și cel care suportă mai bine urmările nu este bărbatul. Înțelepciunea unei vechi civilizații (care nu este de tip masculin) enunță prin gura lui Lao Țâ: "blândețea biruiește duritatea, apa biruiește piatra, femininul învinge masculinul". Acesta este sensul principiului spiritual exprimat de Hristos în: *Sunt blând și smerit cu inima*" (Mat.11,29); El refuză soluția masculină a sabiei, după cum respinge și soluțiile masculine ale celor trei ispitiri din pustiu și alege dăruirea de sine, ca miel jertfit. Pentru bărbat, a trăi înseamnă a cuceri, a lupta, a ucide; pentru femeie înseamnă a naște, a întreține, a apăra viața dăruindu-se. Bărbatul se dăruiește pentru a ieși biruitor, femeia salvează dăruindu-se pe sine ca ofrandă pură. Civilizațiile prometeene, masculine, se ridică meteoric și se sting repede, ca cea a Romei. Civilizațiile orientale, deși complexe în constituția lor istorică și trecând prin faze interioare contrarii, fac în ansamblul lor mult loc valorilor feminine ale vieții și au o existență istorică de lungă durată[2].

5. Eva înseamnă chiar "viață", dar Cel ce în vederea Sa profetică a dat acest nume viza infinit mai mult decât o simplă continuare biologică, mai mult decât "pecetea harului făgăduit", mai mult decât o previziune că din acest popor va ieși *Împărăteasa îmbrăcată în haină aurită*" (Ps.44,11). Conformitatea biologică cu viața speciei reflectă conformitatea spirituală a vieții veșnice. Cea de a doua Evă a fost proclamată de cel de al III-lea Sinod Ecumenic: Născătoarea de Dumnezeu. Cea care-L naște pe Dumnezeu, Veșnicul, Cea care dă viață Celui Viu în firea umană este făcută ea însăși nemuritoatre. În acest sens a fost Eva numită în mod grandios *Viață* (Fac.3,20). Se poate în-

[2] India și China au cunoscut și trecerea de la matriarhat la patriarhat. Ele au cunoscut în fapt mai multe civilizații. Mai ales India ar fi deosebit de interesant de studiat, căci ultima ei fază de evoluție (înaintea sau pe lângă șocul Occidentului) este marcată de învierea vechilor simboluri feminine, în tantrism. Doctrina lui Shakti poate fi considerată ca o sofiologie hindusă.

telege de ce femeia este cea care primește făgăduința mântuirii: femeii i se adresează mesajul Bunevestiri, Hristos înviat îi apare mai întâi femeii, iar *femeia înveșmântată în Soare* (Apoc. 12,1) este cea care închipuie Noul Ierusalim: *Biblia ridică femeia la rangul de principiu religios al naturii umane.* Ea este gura omenirii prin care smeritul *fiat* al roabei lui Dumnezeu răspunde *Fiat*-ului creator al Părintelui ceresc, ea este liberul *da* al umanității întregi, care intră în lucrarea întrupării ca indispensabilul ei fundament uman.

Paternității divine, calificativ al ființei lui Dumnezeu, care Îl naște pe Fiul și Îl purcede pe Duhul Sfânt, îi răspunde direct maternitatea feminină ca specificitate religioasă a firii umane. Misterul teandric își află deplinătatea în *anima*; liturgic "templu al slavei celei mai înainte de veci", Fecioara, "mai înaltă decât cerurile", figurează universul cuprinzând Necuprinsul. La rândul său, Sfântul Iosif reprezintă paternitatea bărbaților care, în fața tainei, este tăcere desăvârșită și străbate paginile *Evangheliei* fără a pronunța măcar un cuvânt. Cuvântul întrupat este pruncul tăcerii bărbătești și al consimțirii materne, al *fiat*-ului, al lui *fie mie* rostit de Maica Domnului. Karl Barth a sesizat admirabil acest fapt în *Schița unei dogmatici*: "Născut din Fecioara Maria"... adică "Omul ca ființă masculină este exclus. El nu joacă nici un rol în această naștere care constituie un fel de judecată a lui Dumnezeu asupra lui. Acțiunea și inițiativa umană n-au aici nici un amestec. Nu omul, ca ființă umană, a fost exclus, căci este Fecioara. Omul masculin, în funcția sa specifică de actor și creator al istoriei umane, în responsabilitatea sa de stăpân al speciei, e cel lăsat în fundal, după cum o arată figura pasivă a lui Iosif. Acesta este răspunsul credinței creștine la problema femeii: femeia este cea care ocupă aici primul plan, mai exact *fecioara*, Fecioara Maria...".

6. Tânguirile Loretiei o numesc pe Sfânta Fecioară "Steaua dimineții". Acesta era numele lui Lucifer; conform ideii des întâlnite la Sfinții Părinți, Lucifer, steaua de dimineață, era ființa cea mai apropiată de Dumnezeu, alter-egoul Său, și această apropiere face de înțeles căderea amețitoare în dorința păcătoasă de a fi ca Dumnezeu. Fecioara îi ia locul, ceea ce explică de ce, din punct de vedere liturgic, ea este deasupra puterilor

îngerești. Centrul luminos al firmamentelor gata să dispară în lumina soarelui de amiază, iată cea mai exactă imagine cosmică a femeii în ființa ei. Prospețimea matinală se referă și la castitate. În greacă, *sôphrossyné* înseamnă integritate și integrare: este principiul religios al puterii sale de unificare. Într-o rugăciune liturgică veche, omul se adresează Născătoarei de Dumnezeu, Theotokos, cerându-i: "Leagă sufletul meu cu iubirea ta": dă-mi coerență; din grămada stărilor psihice fă să țâșnească unitatea, *sufletul*. Prin structura ei religioasă, femeia este acest act al integrării vii, singura capabilă să se opună demolării și dezumanizării în care se închide din ce în ce mai mult geniul masculin modern. În acest sens trebuie înțeles cuvântul lui Berdiaev când vorbește despre rolul "cu infinite semnificații al femeii, care va avea un loc preponderent în istoria zilei de mâine... în trezirea religioasă a vremurilor noastre".

7. Înțelegem acest rol al ei dacă înțelegem valoarea metafizică a naturii feminine: *în sfera religioasă femeia este sexul tare*[3]. Eroarea clasică a tuturor comentatorilor căderii constă în explicarea demersului lui satan asupra Evei ca unul făcut asupra "sexului slab", asupra celei mai vulnerabile părți a ființei umane. În realitate este chiar dimpotrivă. Eva a fost ispitită în calitatea ei de principiu religios al naturii umane; în acest principiu, mai înainte de toate, trebuia rănit omul și corupt. Când organul cel mai receptiv, cel mai sensibil la comuniunea între Dumnezeu și ființa umană este tulburat, restul se săvârșește de la sine. Adam o urmează pe Eva fără nici o dificultate, căci prin ea el devenise deja exterior, în afara lui Dumnezeu, în virtutea instituirii divine: *Ei vor fi un singur trup* (Fac. 2,24).

8. Această corespondență misterioasă a femininului, deschiderea lui față de "puteri" conduce la revelarea aspectului euharistic al căderii. Înainte de cădere, răul nu putea lua chip omenesc, el se prezintă ca *șarpe*, ca o ființă străină și exterioară naturii omului și numai conversația are loc la suprafață, la granița dintre doi eoni care se confruntă. Pervertirea presupu-

---

[3] Buytendijk arată în cartea sa *Femeia* că din punct de vedere biologic masculinul apare ca "accidental" și "problematic", căci, în natură, evoluția este determinată de fecunditatea feminină. Și "având în vedere longevitatea sa mai mare și rezistența la boală s-ar putea spune că *femeia este sexul tare*."

ne un act de pătrundere. Așa cum mărturisirea credinței creștine își află împlinirea în consumarea Trupului și a Sângelui, în pătrunderea substanțială a lui Hristos în cel ce se împărtășește cu El, "fructul oprit", în transgresiune, în pervertirea ordinei normative, reprezintă cina demonică. Răul consumat, din exterior, din "străin", devine intim, *cunoscut* în sensul biblic. Ritualul de exorcizare la Botez revelează cu un realism înspăimântător întunecata prezență a elementului demonic în inima omului. Elementele cele mai hotărâtoare pentru destinul uman se actualizează îndeosebi în elementul religios: în femeie omenirea se împărtășește euharistic cu răul și tot în ea - spic de grâu - sălășluiește făgăduința mântuirii: *femeia îți va strivi capul* (Fac. 3,15), femeia va naște Izbăvitorul.

9. Celor două chipuri ale Evei, cel luminos și cel întunecat (la sofiologi, chipul luminos și cel întunecat al Sofiei), le corespund cele două femei ale sfârșitului. *Apocalipsa* descrie Noul Ierusalim ca lumină: el este femeia învesmântată în Soare (Apoc.12,1). La celălalt pol, în clipa din urmă a istoriei, întunericul se condensează în desfrânata Babilonului, care este degradată nu în trup, la periferia ființei, ci în ființa ei religioasă. Imaginea este plină de neliniște mistică[4], este abisul demonic al celei mai înspăimântătoare depravări, în care este coruptă chiar structura spirituală, lăuntricul în întregime. Stând pe o fiară, femeia își sfâșie vălurile și se despoaie de "văl" (semnul sfințeniei), se leapădă de trupul tainei feminității, de "fiat". Judecata ei imanentă (Apoc.17,16) va consta în pustiire și dezgolire - ceea ce nu-i altceva decât descoperirea goliciunii metafizice a secretului ei - neantul și pieirea ei în foc. Amazoană, femeia masculinizată ține în mâini o cupă de aur, trece drept cineva mai mare decât un rege, este marele sacrificator, uzurpă puterile și realizează cea mai mare impostură a diavolului. În lumina sfârșitului, înțelegem vechea teroare ce însoțea legendele ciclului matriarhal.

---

4 Care este dată deja cu o mare forță în istoria Sodomei și a Gomorei, unde nu îngerii căzuți poftesc fiicele oamenilor, ci concupiscența umană este orientată spre îngeri.

10. După juristul și mitologul elvețian Bachofen[5], etapele vieții sexuale corespund celor ale religiei și ale naturii. Sălbaticei vegetații a smârcurilor îi corespunde hetairismul și, ca urmare, promiscuitatea; maternitatea liberă și fără nici o regulă prezidează unirile sexuale. Apoi, prin cultul Pământului-Mamă și dezvoltarea agriculturii, inventate și exercitate de femei, se stabilesc relații sexuale regulate, dar după dreptul matern: aceasta înseamnă dominația femeii, ginecocrația sau matriarhatul. Femeile conduc afacerile publice și fac război, în timp ce bărbații, efeminați, se ocupă de treburile domestice. Abia în al treilea stadiu apare patriarhatul. Dacă descrierile lui Bachofen și cele apropiate ale lui Morgan nu sunt acceptate astăzi în întregime de către sociologi, aceste idei își păstrează valoarea lor în planul mitologic ca mijloc de cunoaștere a Istoriei la începuturile ei.

În lucrările sale[6] etnologul B. Malinovski pune accentul pe indiscutabila descendență uterină (de exemplu, fratele mamei este șeful familiei). Dreptul matern este susținut prin reprezentații colective care fac din femeie o ființă sacră și legată, prin participare, de fecunditatea solului. Și astăzi încă, printre anumite populații din Australia, bărbatul este supus puterii femeii. Aici domnește promiscuitatea totală și semnificația fiziologică a actului sexual este necunoscută.

11. Pentru Bachofen, lupta puterilor cosmice dintre Soare și Pământ se proiectează în ființa umană. În istorie, matriarhatul se opune patriarhatului. În viață, este eternul conflict bărbat-femeie. Dar chiar în lăuntricitatea sa, fiecare ființă umană este bi-sexuată, constituită din complementarii psihice de sexe deosebite, prezentându-se cu diferite dozaje de *animus* și *anima*: din principiul inteligent de analiză și diferențiere pe de o parte și din principiul de relație, comuniune și unitate pe de alta: din *logos* și *eros*. Atât în el însuși, cât și în partenera sa și în toate formele vieții sale, bărbatul găsește existența polarizată. Tensiunea între cei doi poli este legea psihică - ea este și principiul care condiționează toată viața. Cele două contrarii

5 *Das Muterrecht.*
6 *Myth in primitive psychology*, New York, 1926.

pot deveni contradicții disperate și, intrate într-o luptă nemiloasă, ele pot tot atât de bine să se afirme ca elemente complementare ale unei singure unități supreme; aici se află toată problema spirituală a existenței. Instinctul matern este cel al izvorului din care provin toate, *alfa*; instinctul patern este cel al țelului către care se îndreaptă toate, *omega*. Dar, în cursul polarizării formelor, instinctul patern poate devia, poate ceda ispitei de a abdica și de a se întoarce în noaptea începuturilor; este abdicarea de la principiul teleologic, de la principiul solar al claritații inteligibile. Aceeași ispitire la femeie va lua forma haosului chtonian, datorită teribilei puteri de a-l face pe bărbat să rămână la sânul ei, răspunzând chemărilor abisului întunecos și umed al pământului, pură animalitate și somn. Cu bucuria curată a imnului solar al Sfântului Francisc, cu strălucirea slavei lui Dumnezeu răsfrântă de simfonia sunetelor, a culorilor și a chipurilor se amestecă negrăita tristețe a lui Dionysos, setea nestinsă, suspinele creației căzute în robia corupțibilității. În timpul iernii, întreaga fire intră într-un somn de plumb și eternele întoarceri nu reînvie, nu animă nicicum neclintita mască a morții.

Matriarhatul este epoca în care elementul cosmic, inform și colectivist, în confuzia cea mai stranie între om, natură și demoni, domină asupra principiului personal. *Terror antiquus*, - teroarea oarbă, panica, urcă surd din acest regn. Femeia în fecunditatea ei se confundă cu *Magna Mater Deorum* prielnică și înspăimântătoare: Isis în Egipt, Istari Manu pe malurile Eufratului, Astarteea în țara Canaanului, Sibila în Asia Mică, Durga în Bengal, Gaia la greci; Marea Mamă tronează în munți și în păduri, pe mare și în izvoare, ea are puterea de a da viața și moartea; ea domnește peste zeitățile rele, Regină a cerului și împărătească a iadurilor. Este o epocă acoperită de neguri.

Mai bine cunoscute sunt ginecocrațiile mai recente la Iberi, Cretani, Caldeeni, vechii Egipteni. Femeia conduce triburile, ea este preoteasă la druizi, pretutindeni tabu, ghicitoare și magiciană. Proprietatea se transmitea prin femei și copilul aparținea clanului mamei și îi purta numele, tradiție păstrată încă în zilele noastre la portughezi. Locul bărbatului este minim. Nașterea de prunci constituia o funcție sacră în care rolul

tatălui era ignorat; larvele ancestrale plutesc în aer și coboară în capul femeii. Ea este o ființă telurică, asimilată pământului, expresie vie a fecundității sale; locuită de puteri obscure și teribilă, ea este elementul generator al vieții. Înconjurată de un prestigiu impresionant, femeia înaintează ca un vehicul în care ancestralul totemic supraviețuiește și timpul este depășit. Femeia nu este cea în care se prelungește firea ei, dimpotrivă, trupul feminin este cel din care emană tainice efluvii, care fertilizează izvoarele secrete ale vieții.

12. Masculinul anulat se înverșunează și această luptă se repercutează în conștiințele individuale, provoacă tulburări psihice profunde, depune în străfundul subconștientului individual complexe a căror origine este în subconștientul colectiv. Energia fundamentală a ființei umane, *libido*-ul, se poate grefa pe unul din aceste complexe arhetipice, care pot vegeta inactive și refulate, după cum pot și să exercite în inconștient o teribilă presiune. Una dintre cele mai semnificative este complexul lui Oedip. Fiul locastei, Oedip, fără a fi știut ce face, s-a căsătorit cu mama sa, după ce și-a omorât tatăl. Iocasta, aflând că noul ei soț este propriul ei fiu, se spânzură. Și Oedip, obsedat de Erinii, suferă și-și scoate singur ochii. Văzut la lumina zilei, Oedip este o victimă inocentă, dar în subconștient el s-a opus principiului masculin patern și a vrut să se unească cu mama lui, principiul feminin. Pământul s-a ridicat împotriva soarelui, obștescul împotriva principiului personal: părăsind Cuvântul, bărbatul se lasă atras în somnul de la sânul mamei. Lupta continuă fără încetare de-a lungul evoluției istorice; este opoziția dintre Apolon și Dionysos, între măsură și haos, între numărul par și impar, între *peiron* (limitat și *apeiron* (nelimitat), între monadă și pluralitate. Bărbatul, în punctul culminant al forțelor care îl farmecă, se revoltă împotriva nașterii; el rezistă la tot ce îl smulge de la sânul cosmic și matern, de la căldura lui toropitoare și de la uitare. Otto Rank a numit cauza acestei stări: "traumatismul nașterii"; Freud vorbește de instinctul morții, care își află poate cea mai bună expresie în cuvintele unui mare scriitor rus, Rozanov: "Sunt ca un copil în pântecele mamei sale, care nu dorește să se nască. Nu-mi trebuie nimic decât căldura de aici". Ispita reîntoarcerilor exilează bărba-

tul în propriile-i abisuri și nu rezolvă nicicum problema energiei sexului[7], aceasta, devenită energie sexuală și refulată, pregătește explozii, duce la crime și nebunie. Civilizația face ce poate, își impune limitele, îl învață pe om să se ascundă, să se disimuleze și astfel generează nevroze. Epoca noastră se află sub semnul revelării sexualului. O mare eliberare, care aduce însă un pericol imens. Ancheta Kinsey a demonstrat-o clar. Dacă asceza creștină, în pustiu, s-a ridicat la efortul eroic maximal și la reușite de o puritate care nu este din lumea aceasta, cetatea trăia în formele milenare ale disciplinei și ale ipocriziei sociale. Problema sexuală nu a primit niciodată o soluție valabilă. Astăzi, cu o franchețe impresionantă se smulg vălurile; taina, sacralitatea iubirii dispar; animalitatea brutală conduce la distrugerea ultimă a omului și, prin aceasta, toată semnificația metafizică a matriarhatului ca experiență rămâne fără nici un răsunet în istorie.

Fraçoise Sagan, în două din romanele sale, *Bonjour Tristesse* și *Un certain Sourire*[8] descrie situațiile cu un realism care se găsea în mod obișnuit în paginile unor bărbați experimentați în acest domeniu, ca Sartre sau Miller. O tânără fată își povestește experiențele. Nu este indecență, este impudoare. Indecentul se ascunde și luptă, el este provocator. Impudicul se dezbracă cu naturalețe și nu cunoaște nici mister, nici cale. Astăzi femeia nu mai este "luată", nici "dată", ci "cedează", din plictiseală. Vechea poruncă biblică să-ți câștigi pâinea cu sudoarea frunții tale se traduce în lumea tuturor acestor tinere fete prin "a face dragoste" cu sudoarea frunții. Descompunerea se închide în aceeași plictiseală care efectiv nu duce nicăieri; un cadavru se risipește, dar nu se clintește. Pe fiecare pagină apare mărturisirea, cuvântul cheie: plictiseala. Din când în când, această zonă opacă a plictiselii este străbătută de un cu-

---

7 Trebuie să se facă distincția între energie și sex, energia ființei umane sexuate în totalitatea ei și energia sexuală, fiziologică. Prima nu se exprimă decât parțial în cea de a doua și pericolul este de a fi absorbit aici total.

8 Vezi cel de-al treilea roman al său *Dans un mois, dans un an*, Julliard, 1957. A se vedea și imitatoarele sale mai ezitante: americana Pamela Moore, *Chocolates for breakfast*, Julliard, 1956, și tânăra musulmană Assia Djebar, *La Soif*, Julliard, 1957.

rent de erotism din cel mai elementar. Schopenhauer spunea că trebuie să alegem între plictiseală și suferință. Plictiseala este mai rea decât suferința, fiindcă ea nu are nici profunzime, nici țel. În *Paraclisul Maicii Domnului*, Sfintei Fecioare i se spune "Cea care distrugi păcătoasa întristare": este, deci, o tristețe care este păcat, ea vine din plictiseală și cade în *acedia*. Ca formă sociologică, revenirea matriarhatului ar fi ultimul grad de degenerescență a tipului uman. Femeia luând locul bărbatului nu aduce nimic specific; dimpotrivă, ea își pierde simțul feminității și al vocației proprii. Principiu religios, ea este supusă duhurilor; mai mult decât bărbatul, ea este deschisă puterilor magice și demonice și elementul rațiunii nu exercită nici un control în regnul ei. Din acest punct de vedere, matriarhatul și diversele forme de ginecocrație sunt profund instructive pentru a sesiza valoarea proprie femeii.

CAPITOLUL III

PATRIARHATUL

1. În lucrările sale de istorie, Engels marchează momentul înfrângerii istorice a sexului feminin. În trecerea de la matriarhat la patriarhat, de la prea feminin la prea masculin, femeia se găsește astăzi în mod tragic în afara adevărului său propriu. Într-un moment al istoriei, bărbatul devine brusc conștient de propria-i valoare. Dacă femeia naște, bărbatul zămislește, și își ia responsabilitatea întreagă, fără putința de a o împărți. Puterea rațiunii sale este mai presus de orice mister, alungă orice obscuritate, înlătură orice noțiune ocultă de clar obscur și orice acțiune magică. Principiul solar al sensului domină principiul teluric, pământesc, ca și pe cel htonian, subteran. Creștinismul vestește "moartea lui Pan" și aspiră să elibereze omul în primul rând de influența gnostică, de puterea cosmică a demonilor și a duhurilor. Până la emanciparea omului de elementul magic, conștiința Bisericii a limitat orice posibilitate de a cunoaște tainele vieții, a închis toate căile gnostice. Ea a exorcizat lumea, dar lumea își ia revansa asupra acestui agnosticism pedagogic în evoluția modernă a științei și a tehnicii. În pofida imensei bogății a gnozei, a gnozei autentice a lui Clement al Alexandriei, a lui Origen, a Sfântului Grigorie de Nyssa sau a Sfântului Maxim Mărturisitorul, curentul devenit dominant cu nașterea lumii moderne va face din gândirea umană o cunoaștere naturală și rationalistă[1]. Forțele demonice vor acționa sub forma unui principiu mecanic care ucide orice raport de viață între spirit și fire. Omul se va mecaniza tot mai mult și va deveni un automat. Întors spre o lume exterioară

[1] Renașterea este încă profund impregnată de platonism și de gnoză. Mutația se face din secolul al XVII-lea.

pentru a cuceri, a domina și a acționa asupra ei, *homo faber*, omul masculin, în efortul lui de a raționaliza existența, se dezrădăcinează, își pierde legăturile cele mai adânci cu cerul și natura, cu femeia ca taină a propriei sale ființe. Alunecând spre abstracțiuni, bărbatul vede închizându-se înaintea lui dimensiunea adâncului. El trasează căile largi ale civilizației, clare, spațioase, măsurate, unde locul femeii este pregătit dinainte ca acela al unei ființe minore. Din instinct de autoapărare și de conservare, bărbatul pune în lanțuri femeia malefică, ca pe o permanentă amenințare de a-l opri de la lucrarea lui creatoare, de a-l face să-și piardă libertatea. În aparență și ocazional, bărbatul îi va acorda femeii toate onorurile, dar o va plasa în condiții în care ea să nu-i mai poată niciodată dăuna. Femeia apare brusc supusă puterii supreme a stăpânului, autorității indiscutabile a bărbatului, stăpânul și domnul ei. Bebel va vorbi de femeia devenită roabă. Dacă în vremurile cele mai îndepărtate, bărbatul era cel care, la căsătorie, intra în clanul femeii, acum ea este aceea care se instalează sub acoperișul soțului ei. Este o străină care își găsește căminul și se supune puterii maritale indiscutabile. Acest reviriment istoric al autorității masculine care se impune definitiv se exprimă cu o mare claritate în mitologie. Zeul ia avans față de zeiță: *magna Mater deorum* este detronată; se vede, în Creta, Minotaurul; în Egipt, în fața lui Isis apare Horus; înaintea Astarteei, Adonis; înaintea Sibelei, Atis, Ra-zeul soarelui, Zeus și Jupiter domnesc și nu mai cunosc egale feminine. În arhitecturi și ornamente, simbolul sexual feminin face loc net exclusiv simbolului masculin.

2. Într-o lume profund bulversată și de acum înainte axată pe bărbat, în interiorul unor enorme amestecuri de noi tipuri în formare, se conturează diverse forme. Ele pot fi clasate în funcție de locul desemnat valorii feminine. Civilizațiile prometeene masculine degajează o enormă forță de distrugere imperialistă, ele se adapă la izvorul morții; ele țâșnesc și se înalță ca niște meteori, dar se epuizează repede, se distrug înăuntru și se sting. Este soarta Imperiului Roman: bătălii strălucite, legiuni victorioase, o scurtă perioadă de decadență, apoi dispariția precipitată. Dimpotrivă, marile civilizații orientale au acor-

dat o înaltă prețuire valorii feminine și au o existență istorică de lungă durată, se adapă la izvorul vieții, păstrează mai bine acel "misterium tremendum", "înfiorarea" în fața sfințeniei și a tainelor vieții.

Exemplul încă recent al Japoniei și al Chinei este foarte simptomatic. Femeia nu avea aici nici un acces la funcțiile de stat, dar bărbatul nu lua nici o hotărâre personală sau națională fără a cere încuviințarea mamei sale. Femeia păstrează toată bogăția feminității ei și joacă imperceptibil rolul imens al adevăratei sale slujiri; această tradiție dă un echilibru uman cu totul aparte acestor societăți. Dacă în Apus femeia modernă este adeseori întâi femeie și în al doilea rând soție și dacă maternitatea ei nu este decât o consecință, câteodată chiar indezirabilă, dimpotrivă, mai ales în Indii[2], femeia este esențialmente *mamă* și, în această calitate, este o ființă sfântă, expresie a purității și a tandreții. Ce frumusețe și cât adevăr aflăm în expresia "maternitatea este tandrețea lui Dumnezeu", intimul lui Dumnezeu vorbește prin femeie. Nu starea conjugală schimbă situația femeii; câtă vreme nu este mamă, femeia nu ocupă decât un plan secund. Importanța capitală dată influenței prenatale obligă fiecare femeie să se mențină constant în starea de puritate. Hindușii în trecere prin Europa încearcă o profundă uimire în fața a ceea ce lor le pare impudoarea femeii europene masculinizate. Femeile hinduse sunt infinit mai feminine[3], în sensul elevat al acestui termen. La hinduși își găsește aplicație cuvântul lui Vinet: "Un popor valorează cât valorează femeile lui". Femeii i-au încredințat hindușii cultura castității naționale și a exprimării ei permanente. Dacă femeia reflectă starea mediului său social, ea îl și formează prin emu-

2 Într-un studiu mai detaliat, în mod firesc, totul trebuie să fie infinit mai nuanțat. De exemplu, dacă în Apus noțiunea profundă de "doamnă", noțiune aparținând tradiției aristocratice, se găsește încă susținută de platonismul Renașterii, dimpotrivă, în Extremul Orient, femeia este uneori redusă doar la funcția maternă. Femeia sterilă este repudiată fără milă. În Indii, angajamentul fidelității obligă femeia văduvă să ardă de vie împreună cu corpul soțului defunct.

3 Până la punctul unde este chiar un pericol să se alunece către o feminitate în care femeia, ca ființă personală, dispare.

natiile persoanei sale. Ea este simbol al spiritului (și aici hindușii sunt în acord cu intuițiile cele mai profunde ale misticilor creștini) și, fiindcă ea este adevărată, știe să impună adevărul. Madhakor Babaji Musale, în studiul său *Femeia hindusă*, spune un cuvânt care trebuie să ne rețină toată atenția: "Somitățile feminine în Indii sunt grandioase pentru că mai înainte de orice altceva sunt *femei*" și: "În Indii femeia este iubită pentru *spiritul* ei". Soțiile și sfintele hinduse se ridică la nivelul spiritual al bărbatului pe cale proprie feminină. În lumea islamică, la începuturile ei, o mistică ascetică, sufismul, legat de cenobiții creștini de pe Sinai, înalță iubirea la un impresionant grad de puritate și îi dă măreția iubirii divine[4]. Poeziile lui Omar Ibn Fariel (sec.al XIII-lea) amintesc de *Cântarea Cântărilor* din *Biblie*. În Spania maură, poezia arabă se acordă cu cântul trubadurilor.

3. Cu toate acestea, trebuie să constatăm, pretutindeni, un paradox: situația inferioară a femeii. S-a produs o teribilă sciziune între femeie ca ființă umană și valorile feminine ca principiu cultural. Odată smulse de la izvorul lor viu, eficacitatea acestor valori a slăbit.

Abia în 1950 s-a interzis în China poligamia și vinderea femeilor, două fapte atroce, care se întâmplau curent. S-a interzis, de asemenea, căsătoria între copii, iar femeile nu mai pot fi căsătorite fără consimțământul lor. Este tragic pentru conștiința creștină faptul că unul dintre instrumentele de biruință a comunismului în Asia a fost tocmai eliberarea femeii. În Vietnam, liga femeilor număra două milioane de membre în 1958. În aceeași epocă, la marele congres panasiatic, viața femeii a fost descrisă ca o primăvară fără flori, o zi fără soare, o albie de râu fără apă. În starea extremă de mizerie, când nu mai e nimic de pierdut și nu mai poți spera nimic, se acceptă cu bucurie apă și flori, chiar dacă ele nu durează decât o primăvară. Marxismul prevede că, în societatea socialistă, odată paternalismul și spiritul de posesiune distruse, nu vor mai fi decât muncitori de două sexe, egali între ei. Dacă monismul economic găsește un anumit adevăr istoric într-un domeniu al deza-

[4] Unul dintre marii mistici ai vechiului Islam este o femeie, Rabiah.

cordului și al dezordinii, nu se poate găsi în aceasta nici o explicație și cu atât mai puțin o soluție suficientă; adevărata rațiune este mai adâncă.

4. Abandonat propriei sale dialectici, patriarhatul tinde la formele cele mai radicale. Din momentul în care el se simte eliberat de dominația magică a femeii, bărbatul o posedă total în felul în care își exercită spiritul de proprietate asupra pământurilor lui. Nu este femeia o imagine a pământului? De acum ea îi împărtășește soarta. Fiziologia femeii, mentalitatea ei, darurile, sunt transformate de bărbat în blesteme. În *Legile lui Manu*, ale lui *Solon*, în *Levitic*, *Codul roman* sau în *Coran*, pretutindeni femeia este considerată ca o ființă inferioară, fără nici un drept. O afirmație pitagoreică, de o claritate matematică, exprimă bine această noțiune: "Principiul bun creează ordinea, lumina, bărbatul; principiul rău creează haosul, tenebrele, femeia". Când spune că materia este femelă și principiul mișcării mascul, Aristotel vrea să spună că femeia aparține unei alte dimensiuni, că ea nu este un element constitutiv al comunității umane, aceasta fiind masculină. "Femela este femelă pentru lipsa ei de calități". Ea este diferită, este altceva; or, după Platon, alteritatea este negația, răul, și el le mulțumește zeilor pentru că este liber și bărbat. Se înțelege de ce Pandora este cea care dezlănțuie toate relele, căci, fără îndoială, zeii au inventat femeia pentru a se răzbuna pe bărbați, introducând astfel pasivitatea, multiplul, materia, dezordinea.

Femeia greacă era izolată în gineceu; orice aspirație la dezvoltare intelectuală îi era refuzată și culmea idealului feminin era Penelopa. Pasajul despre slăbiciunile femeilor, din *Politica* lui Aristotel se termină cu sfatul: "Tăcerea femeii este slava ei". *Lisistrata* lui Aristofan descrie cu o cruzime sistematică discuțiile absurde și sterile ale femeilor.

Romana, din cauza fragilității și a slăbiciunilor ei, se vede lipsită de orice egalitate posibilă. Considerată ca *lucru*, ea este dată pentru nevoile bărbatului. Fiindcă ea face parte din inventar, bărbatul are dreptul de viață și de moarte asupra femeii sale.

Mentalitatea triburilor australiene nu autorizează decât viața unei fete la doi băieți. Mongolii Nakka, ucid aproape toate

fetele la naștere, obligându-le să se renască băieți în reîncarnările lor următoare.

5. Anti-feminismul iudaic se hrănește din ideea că femeia este scoasă din bărbat și ritualul din *Levitic* cere din partea mamei o curățire de două ori mai mare atunci când naște o fată. Femeia scoasă din bărbat este cea care îi aduce pieirea. În rugăciunile lor (*18 binecuvântări*) evreii spun: "Binecuvântat fii Tu, Adonai, Cel ce nu m-ai făcut femeie". Multe versete din *Biblie*, ca și scrierile marilor Învățători evrei lasă impresia unui dispreț, uneori chiar a unei ostilități care atinge ura față de o ființă necurată, de-a dreptul demonică. Chiar Sfântul Apostol Pavel, nutrit de înțelepciunea rabinică, pare a ceda acestei tradiții în învățătura sa despre supunerea totală a femeii (Efs.5, 22-24). *Ecclesiastul* declară și el: "Abia am găsit un bărbat într-o mie, dar între toate femeile n-am găsit nici una" (Eccl.8, 28). În relatarea discuției lui Hristos cu femeia samariteană se vede cât de uimiți au fost ucenicii de simplul fapt că Hristos vorbea cu o femeie (Ioan 4,27).

6. În istoria creștinismului se întâlnește un fenomen foarte grav: principiul legalist, finalist al gândirii iudaice pătrunde dinăuntru și impregnează puternic gândirea creștină; câteodată, aceasta riscă *să se așeze pe scaunul lui Moise* și să dezvolte un rabinism transpus. Pe de altă parte, monofizismul, soluție de facilitate, de multe ori învinge și deformează conștiința teologică. Spiritele cele mai docte ale epocii patristice își centrează interesul asupra chestiunilor dogmatice; ei înșiși, fiind călugări, cei mai mulți virgini, nu aveau nici experiența necesară, nici suficient interes pentru o teologie a iubirii. Foarte bogată în tratate ascetice, această epocă trece pe lângă misterul transfiziologic al sexelor și al situației reciproce a bărbatului și a femeii. Antropologia creștină nu este suficient de elaborată și cel mai adesea căsătoria și iubirea nu sunt studiate din punct de vedere sociologic. Eroismul magnific al asceților a dat o bătălie decisivă înlăuntrul omului și l-a exorcizat de puterile demonice, dar cu un preț care frizează dezumanizarea raporturilor între bărbat și femeie, și cea care plătește este femeia.

În curentele extremiste, mai ales de origine siriacă, prin contrast cu tradițiile foarte blânde și foarte umane ale Egiptu-

lui, mântuirea ascetică constă în fuga de lume, mai precis fuga de tot ce este feminin. Câteodată parcă nu s-ar pune în discuție decât mântuirea bărbaților, iar cel ce vrea să se izbăvească trebuie să se izbăvească înainte de orice de femeie. Este aici o reminiscență a gnosticismului pentru care "mântuirea" însemna "eliberarea de sex" și, de asemenea, un fel de transpoziție care anunță viziunea freudiană unde femeia este redusă numai la sexual. Un asemenea tip de ascet se ferește și de propria lui mamă și dă o neliniștitoare atenție sexului blestemat chiar și în lumea animală. Curios fapt că tocmai la eremiți chestiunea feminină devine mai actuală; ceea ce o reduce la partea ei "arzătoare" și o compromite pentru totdeauna. Unii părinți eruditi apreciază ca inutilă propagarea speciei umane și reduc căsătoria la unicul scop de a evita desfrânarea. Iubirea conjugală prea aprinsă este un adulter. Pe ce balanță să cântărim ardoarea? Femeile care corespund acestei asceze rău înțelese sunt cunoscute astăzi sub numele de "femei frigide" și medicii știu ce dramă aduce, cel mai adesea, în intimitatea conjugală, această boală. Catarii împing această concepție la extreme și afirmă că mariajul este o nelegiuire satanică. Când este simplistă, exaltarea virginității atinge paradoxul. Creștinismul s-ar defini prin celibat, iar căsătoria ar fi doar o excepție tolerată. În taina lui cea mai adâncă și care urcă la origini, omul se găsește determinat total de fiziologia cea mai elementară și de sociologia cea mai pragmatică. S-ar putea spune că Evanghelia nu a adus o schimbare foarte mare. Se înțelege cu ușurință ce tulburare profundă pot sădi în sensibilul suflet feminin asemenea afirmații din partea Părinților Bisericii, afirmații pur gratuite, deși ele emană de la autorități spirituale altminteri incontestabile[5]. Subiect care este adeseori, așa cum o spune filosoful Ibn-Nazim de Cardoue: "prilej de ușurătate și

5 Femeia este "poarta infernului" (Tertullian, *De cultu faeminarum*) "Împărăția cerurilor este patria eunucilor" (*De monogamia*, III.8). Sfântul Ambrozie spune: "Persoanele căsătorite trebuie să roșească pentru starea în care trăiesc" (*Exhortatio virginitatis*, P.L. t. 16, col. 346). Pentru Clement al Alexandriei: "Orice femeie trebuie să fie copleșită de rușine la gândul că este femeie" (*Paedagogus* II, 2, P.G. t. 8, col. 429). Pentru Sfântul Toma *copula* este întotdeauna legată de *cum quadam rationis jactura* (*Summa Theolog.* I, sent. 2, dist. 20, q. 1).

glumă, dar care poate deveni un lucru de o seriozitate și de o gravitate extremă"[6]. Între culmea umanității, Fecioara Maria, "mai mărită decât Serafimii" și o ființă "neterminată" supusă bărbatului, pare a nu se afla un al treilea termen. O impresionantă alienare s-a instalat în istorie ca o situație normală.

7. În Europa statutul legal al femeii a rămas aproape pretutindeni neschimbat până în secolul al XIX-lea. În această epocă idealul era încă esențialmente patriarhal: bărbatul guvernează, femeia administrează, copiii se supun. Codul lui Napoleon fixează puterea soțului ca suverană și mărturia femeii nu are valoare juridică, ca și aceea a unui nebun sau a unui infirm. Prostituția este justificată ca păzitoare a monogamiei; cu acest preț își salvează societatea - măcar în aparență - fundamentele ei sociologice. La sfârșitul secolului, prin factorul economic și cel politic, situația se schimbă brusc. Socialismul favorizează orice emancipare, dar cea mai mare revoluție este adusă de mașină. Forța fizică își pierde importanța și femeia participă la producția mecanică. Pe de altă parte, progresele obstreticii, inseminarea artificială, controlul sarcinilor dau femeii mai multă libertate față de trupul ei și față de specie. Evoluția industrială, absorbind femeia, slăbește unitatea grupului familial și patrimoniul își pierde forța. Mișcarea feministă se dezvoltă în condiții favorabile. Femeia își cucerește în sfârșit drepturile politice: în țările scandinave, în 1906, în Anglia în 1928, în America în 1933 și în Franța în 1945. Înainte de război, regimul italian a oprimat din nou femeia. În Germania, ea fusese subordonată statului și funcțiile sale se exprimau în termeni de creștere selecționată. În Rusia sovietică, după etapele de socializare a femeii, noua politică a familiei condamnă, în principiu, adulterul și constituția din 1936 preconizează egalitatea sexelor. ONU reclamă recunoașterea universală a drepturilor și asimilarea femeii în societatea nu de mult masculină.

8. Încheind acest capitol trebuie să aruncăm o privire rapidă asupra gândirii poetice și filosofice. Trubadurii și menestrelii formează un stil și o limbă care se adresează femeilor. Louis

6 *The Dove's Neck-ring* (traducere de Nykl, Paris, 1931, p. 6).

Gillet descrie foarte bine amploarea evenimentului: "Manifestând formele iubirii prin cele ale slujirii și ale omagiului, ei au operat o schimbare de o noutate incalculabilă. Este o adevărată creație morală... un fel de iubire total detașată de reproducerea speciei. Femeia devine o religie"[7].

La fel, în Italia de Nord, în regiunea Toscană, în mediul lui Dante, se aduce cântare castității ca lumină a lumii. Pasiunea se ridică la înălțimea la care idealul femeii se confundă cu cultul Fecioarei. În acest cerc ezoteric și mistic, înțelepciunea divină, Sofia, apare deodată sub trăsăturile eternului feminin. Goethe va spune mai târziu: "eternul feminin ne atrage în sus". La Dante, o femeie, Beatrice, înlocuiește bărbatul, pe Virgiliu, pentru a-l călăuzi[8]; și el își încheie breviarul de dragoste *la Vita Nuova* prin promisiunea de a ridica un monument literar cum n-a mai fost vreodată dedicat femeii. Prin înălțarea în sfere atât de înalte, s-a ajuns repede la abstracțiune; ființa vie a femeii va dispărea în construcții eterate, rupte de real. Căderea și decepția pândesc fatalmente la ușă. Erezia Catharilor introduce întunecata notă maniheistă. După războiul cu Albigenzii, învățământul clasic și tradițional învinge și asceții predică împotriva deșartei măriri a femeii. Poeții schimbă registrul și cântă iubirea conform moralei clasice. Maifré Ermengaud va conchide scriind: "Cine adoră femeile îl adoră pe diavol...". Unul dintre ultimii trubaduri, Guirau Riguier, o va identifica pe frumoasa Doamnă a imaginației poetice cu Notre Dame, Împărăteasa cerurilor[9]... Poezia trubadurilor, iubirea de curte a Languedoc-ului celui de al XII-lea secol vor lăsa urme adânci care se regăsesc în curtoazia și galanteria secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, în romanele secolului al XIX-lea, în curentul romantic. "Poartă a iadului" la asceți, femeia devine "poartă a cerului" la romantici și se situează în spiritualul pur, devine idee pură. Bărbatul proiectează în ea propria-i transcendență; el se transcende, dar transcende în mod egal și femeia ca ființă vie și renunță la orice comuniune adevărată, la orice reciprocitate.

---

7 L. Gillet, *Dante*, p. 22.

8 *Lo Breviari d'Amor*, ed. G. Azais, vol. II, p. 2, 5.

9 I. Anglade, *Les Troubadours*, p. 294. Robert Briffault, *Les troubadours*, p. 138. D. de Rougement *L'amour et l'Occident*.

Kierkegaard zice în *In vino veritas* (discursul lui Victor Eremita): "este bine ca bărbatul să nu intre într-un raport pozitiv cu femeia". Rolul ei în viața bărbatului este să apără la momentul potrivit când poate să-l trezească la idealitate și la interioritate și apoi ar face bine să dispară. "Multe genii au devenit genii, mulți eroi au devenit eroi, mulți poeți au devenit poeți, chiar și unii sfinți au devenit sfinți sub influența unei tinere fete, dar cine a devenit geniu, poet, erou sau savant sub influența nevestei? Prin ea se poate ajunge consilier comercial, general, tată de familie. Există un fel deplorabil de a fi om serios: să te căsătorești, să ai copii, să ai gută, să iei examenul de teologie, să fii deputat." Kierkegaard o iubește pe Régine; iubește în ea tânăra fată, tânăra fată în general, o abstracțiune, ceva ce este dincolo de ea, și refuză căsătoria. Alege dialogul metafizic, în care își găsește transcendența și o preferă oricărei legături reale între doi îndrăgostiți concreți și vii. Femeia nu dă bărbatului creativitate decât printr-un aport negativ. Toată poezia este divinizarea femeii, dar această apoteoză se aplică ideii de femeie și nu femeii în carne și oase. "Nenorocirea femeii este de a reprezenta totul la un moment dat și de a nu mai reprezenta nimic în momentul următor, fără a ști vreodată bine ce reprezintă ea de fapt ca femeie". Acest cuvânt al lui Kierkegaard este poate mai puternic decât tot ce a scris Simone de Beauvoir. Femeia reprezintă totul pe lume când bărbatul are nevoie de o viziune care-l împlinește, după care ea nu mai este nimic, nu are nici o valoare în ea însăși, nu este nici măcar un subiect uman sau o persoană. Kierkegaard îl invocă pe Platon și îi mulțumește lui Dumnezeu de a se fi născut bărbat și nu femeie.

Cel mai adesea, exegeza înțelege istoria biblică a Facerii într-un sens foarte masculin: femeia *a fost făcută pentru bărbat*, ea îl întregește ca slujnică, ajutor, obiect. Nietzsche nu face decât să formuleze consecințele logice: "femeia este pentru destinderea soldatului". Fuga metafizică a lui Kierkegaard, soarta teribilă a lui Don Juan, singurătatea supraomenească a lui Nietzsche duc la înțelepciunea utilitară a lui Goethe. Femeile îl însoțesc de-a lungul întregii vieți și nu sunt decât un instrument al operei sale artistice. Ființa concretă se înalță la cer ca cel mai strălucitor astru, care luminează sărbătoarea, după ca-

re nu urmează decât eclipsa. În *Fiziologia căsătoriei*, Balzac notează: "Femeia este o sclavă pe care trebuie să știi să o pui pe tron". Kierkegaard începe foarte original *Geneza*. Femeia a apărut în fața bărbatului care se trezește, iese din visul lui, este visul bărbatului. Ea "face să bată la momentul potrivit inima bărbatului" (Balzac) și apoi nu mai este decât o formă poetică a absenței. Filosofii o definesc relativ la bărbat: "Femeia ființă relativă" spune Michelet. Și Julien Benda: "Bărbatul se închipuie pe sine fără femeie. Ea nu se închipuie fără bărbat". Femeia nu se cunoaște decât în măsura în care este văzută de bărbat. Conflictul între femeie și bărbat, între creație și naștere, între persoană, unic și procreație, specie, rămâne ireductibil. Bărbatul caută să afirme și se afirmă depășind ceea ce îl limitează. O femeie este o limită; dacă o transcende, bărbatul își regăsește libertatea sa de subiect. Bărbatul poate dori somnul lângă curatul izvor matern, poate fi violent atras de polul opus al ființei sale, dar va simți întotdeauna această aventură ca pe o degradare, o închisoare care îi mărginește spiritul; el va aspira întotdeauna la albastrul cerului și la întinsul mării. Aceasta este istoria[10]. Bărbatul o face fără să privească cu ochiul revelației biblice.

Sfântul Apostol Pavel spune: *Totuși, nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, în Domnul.*(1Cor.11,11).

---

10 Dr. Erich Neumann, în cartea lui *The Great Mother*, (Londres, Routledge and Kegan Paul), studiază fenomenologia lui "Weiblich". El descoperă în arhetipul feminin deopotrivă aspectul "iubitor-hrănitor" și aspectul "devorant-distrugător". Istoria omenirii este lupta "eroului" împotriva "mamei", și aceasta este Biserica, Sofia și Maica.

Se mai poate semnala locul central al Mamei în doctrina lui Sri Aurobindo.

CAPITOLUL IV

FEMINISMUL - ADEVĂRURILE ȘI NEADEVĂRURILE LUI

1. Obiecția cea mai curentă la mișcarea feministă se bazează pe incapacitatea creatoare a femeii. Geniul este aproape exclusiv masculin. Dacă există femei savante și mari artiste, femei compozitor nu există aproape deloc. Dar pentru a judeca în mod echitabil participarea feminină la cultură, trebuie să o examinăm în condițiile istorice respective.

Într-un mic roman[1], Virginia Woolf s-a amuzat inventând destinul unei presupuse surori a lui Shakespeare. În vremea aceea unei femei îi era interzis să fie genială. În Anglia, femeile scriitoare stârneau ostilitate. Johnson le compara cu "un câine care merge pe labele din spate: nu e normal, dar uimește". Ducesa de Newcastle[2] notează că "femeile trăiesc ca niște cucuvele și mor ca viermii"; - ridiculizată, ea se închide în domeniile sale și ajunge pe jumătate nebună.

2. Ducând o viață parazitară, femeia este puțin și prost instruită, și era nevoie de condiții cu totul excepționale ca să-și poată da întreaga ei măsură intelectuală și artistică. În Vechiul Egipt, ca și în Grecia, femeile acced la profesiuni liberale. Homer adresează cuvinte emoționante femeilor iluminate de frumusețe și înțelepciune. Frumoasa Areteea, soția lui Alcinous, vede ochii tuturor întorcându-se spre ea "ca spre un Zeu". Aspasia din Milet, iubita lui Pericle, îi face să se închine înaintea ei pe cei mai mari filosofi; ea îl inspiră pe Socrate și Platon o imortalizează în personajul Diotima din *Banchetul*. Sfânta Paula, femeie de înaltă cultură, îl ajută pe Sfântul Ieronim în munca lui de traducere a *Bibliei*. Mănăstirile din Anglia și Ir-

---

1 *A room of one's own*, citată de S. de Beauvoir în *Le deuxième Sexe*, Gallimard, 1949, p. 177.
2 *Ibid.* p. 178.

landa, în secolul al VI-lea, sunt pepiniere de femei erudite, bune teoloage, cunoscătoare ale dreptului canonic și capabile să scrie în versuri în limba latină. Sfânta Gertrude traduce Scripturile din greacă.

Secolul al XII-lea ne aduce delicioasa poveste a Novellei, fiica unui economist celebru din Bolonia. Foarte savantă, fiica își înlocuia tatăl când lipsea. Dar era atât de frumoasă încât tatăl se temea ca vederea ei să nu-i tulbure pe auditori și o obliga să poarte "o mică cortină înaintea feței sale". Ea își plasa catedra în spatele cortinei și de acolo le dădea studenților lecții de drept. Totuși, în afara unor rare excepții, chiar femeile ca Sfânta Clotilda, Sfânta Radegonda, Blanche de Castille nu se disting decât după moartea soților lor. Eliza, Catherine de Sienne, fără a mai vorbi de Jeanne d'Arc sunt călugărițe îmbunătățite sau sfinte.

În timpul Renașterii italiene, femeile profită de înflorirea individuală pe care o aduce această epocă. Alături de puternicele suverane, Jeanne d'Aragon, Isabelle d'Este, întâlnim și adevărate războinice ca soția lui Girolamo Riario; Hippolyta Fioramenti comandă armatele ducelui de Milano. Vittoria Colonna, prietena lui Michelangelo, Lucrezia Tornabuoni, împeria au talente literare; Helena Cornavo este primită doctor la Padova, iar Marguerite d'Angoulême îmbrățișează cu fervoare filosofia platonică.

3. Totuși, dacă saloanele secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, ca și viața de la curte oferă femeilor o modalitate de a influența puternic viața socială și politică (Madame de Sévigné, Madam de Pompadour, Madam du Barry), masa femeilor rămâne în afara adevăratei culturi. Ecaterina cea Mare, pe tronul Rusiei sau o mare doamnă ca prințesa Daşkov, care prezidează Academia de Științe din Petersburg, nu schimbă situația concretă a femeii. În această epocă, ceea ce se numea *domostroi* (ordinea familială) reprezintă idealul: femeia îi este aici întru totul supusă soțului ei, pedeapsa corporală este recomandată cu însuflețire și, pentru a întări autoritatea bărbatului, cartea îi sfătuiește pe tați să nu le zâmbească niciodată fetițelor lor. Bărbatul, stăpân, trebuie să rămână întotdeauna la o înălțime inaccesibilă pentru a marca bine distanța și diferența. Nu afir-

mă Bossuet că femeia nu este decât "osul supranumerar, o parte din Adam și un soi de diminutiv. Iar cât privește spiritul, era, proporțional, același lucru"? Diderot vede totuși cu justețe rațiunea inferiorității femeilor: el constată că ele au fost tratate întotdeauna ca ființe imbecile. Condorcet, la fel, subliniază diferența în educația și condițiile vieții sociale. Ceea ce pune problema fundamentală: inferioritatea femeii se datorează naturii ei sau condițiilor sociologice neschimbate de milenii? Participarea femeii la viața universitară este atât de recentă! În 1849, pentru întâia oară, o femeie obține gradul de medic în America. Învățământul secundar feminin în Franța datează de la sfârșitul secolului al XIX-lea și prima femeie profesor la universitate este Marie Curie. Sunt doar câteva zeci de ani de când o femeie, doctor Bertrand-Fontaine, a fost numită pentru întâia dată medic la Spitalul din Paris. Oricum, este imposibil de afirmat că femeia și-a dat măsura intelectuală și artistică, în istorie. Mai mult, cauze psihologice profunde dezaxează femeia și o scot din propria-i realitate.

4. Psihologia modernă utilizează termenul *über Ich* sau *super ego* care desemnează conștiința colectivă. Aceasta are o influență enormă care se exercită asupra conștiinței personale în atavismul familial, rasial, cultural și sociologic. Se poate lărgi noțiunea de "nevroză familială", vorbindu-se de "nevroză socială", de nevroză masculină sau feminină. Complexele acționează în același sens ca și concepția antică a destinului când o putere obscură "aruncă sorții". Și atunci orice tindere a ființei spre propria ei normă ontică este imediat resimțită ca vinovată. *Super ego*-ul veghează asupra echilibrului aparent și îndepărtează tot ce este susceptibil de a trezi angoasa vinovăției. "Constrângerea repetiției" se exercită prin reproducerea repetată a acelorași situații. Ea are puterea necesității individuale și fatalismul ei condamnă la eșec tot efortul de eliberare. Astfel, deasupra oricărei voințe individuale, de-a lungul generațiilor în istorie, superegoul subordonează femeia bărbatului. "Constrângerea repetiției" acționează cu un automatism irezistibil, împiedică orice femeie să devină cu adevărat femeie și o închide astfel în propria-i complicitate istorică.

Trebuie să înțelegem că, pe de o parte, fără *superego*, o viață plină de conflicte ar fi de netrăit, dar că, pe de altă parte, acțiunea lui asupra subconștientului nu atinge niciodată cauza reală, suprimând doar angoasa și conștiința că ai putea să o ai. Scopul *superegoului* nu este deloc de a învinge răul, ci de a da sentimentul că ești apărat, protejat, chiar dacă răul este sigur și direct. Genul masculin, luându-și revanșa asupra matriarhatului, își cimentează victoria prin crearea unui mit, "mitul bărbatului stăpân" și el va fi cel ce va modela concepția existenței și a rolului reciproc al bărbatului și al femeii.

5. De la Tatăl ceresc, căruia imaginația populară sau catehismele simpliste îi dau trăsături virile pronunțate, până la cele ale tatălui natural, care reflectă pentru copil autoritatea divină, femeia se obișnuește să admire cu o considerație plină de emoție și virilitatea masculină. Pedagogii nu se feresc niciodată să califice ca "feminin" tot ce este slab și inferior și ca masculin tot ce este curaj, măreție, valoare umană. Ființa umană se identifică atât de strâns cu masculinul, încât însăși noțiunea morală fundamentală, *virtutea*, este de genul masculin în limbile clasice: *aretè* vine de la *aren* - bărbat, după cum *virtus* vine de la *vir*.

Dacă femeia oscilează între tendințele "viriloide" și "feminine" (cuvântul este al lui Proudhon) și dorește să se comporte ca ființă umană liberă, este acuzată de încălcarea limitelor naturii sale și de formarea unui complex al Dianei. Fetițele se descoperă a fi în trupul lor "băieți neterminați", ființe mutilate. La pubertate, ele văd că trupul lor sugerează o existență diminuată, chiar impură. Sângele menstrual apare ca elementul malefic al ființei feminine. Tradițiile rabinice văd în aceasta consecințele raporturilor dintre Eva și șarpe; iar pe de altă parte, acest sânge, deviat de la destinația lui directă, era considerat mort și deci esențial impur; și tot impur era cel ce atingea izvorul acestei impurități: femeia. Conciliul din Laodiceea, în 364, interzice femeilor să intre în altar datorită particularităților biologice ale naturii lor. Riturile purificatoare, ceremoniile de spălare acuză necurăția nașterii pusă pe seama naturii feminine a mamei: aceasta este considerată necurată și de aceea timp de 40 de zile lăuza nu este primită la Sfânta Împărtășa-

nie. Într-un document rusesc din secolul al XII-lea, călugărul Kirik îl întreabă pe Episcopul Nifon: "Putem da Sfânta Împărtășanie unei lehuze muribunde mai devreme de 40 de zile?" Răspunsul precizează că, în acest caz, trebuie ca muribunda să fie dusă într-o altă casă, spălată și apoi împărtășită. Același călugăr întreabă dacă preotul poate săvârși Sfânta Liturghie îmbrăcat cu un veșmânt recondiționat cu o bucată de stofă luată de la o haină femeiască. Purismul iudaic a lăsat urme adânci în conștiința creștină.

Obiect al puterilor obscure și al unor procese fiziologice stranii, infirmă în trup și impură în natura ei, ușoară și pasivă, așa se prezintă femeia bărbatului activ și creator, celui ce făurește viitorul; adesea, ea însăși se vede astfel. Totul în natura ei o pregătește pentru maternitate, dar ea nu poate fi niciodată sigură că o va împlini și riscă în fiecare clipă să resimtă amărăciunea ființei ratate.

6. Chiar după ultimul război, în care femeia a știut să arate că poate înlocui bărbatul în multe funcții, o enormă presiune socială o cheamă la o singură poziție valabilă: căsătoria. Această perspectivă barează orizontul oricărei tinere fete. O anchetă (1958) printre studenți este foarte revelatoare: "Multe dintre prietenele noastre fac studii așteptând căsătoria. Dacă nu se mărită, vor face o carieră stearsă... și vor sfârși prin a se simți vinovate - de ce anume, nici ele nu știu să spună - vinovate fiindcă totul le acuză; trebuie să fie ceva ce le scapă și lor". Acest complex de culpabilitate este foarte tenace. Fără nici o rațiune, se simt vinovate. Femeia nu are destin propriu, ea este o ființă al cărei destin se raportează la destinul masculin și, mai mult decât atât, a se uni cu acest destin este un privilegiu. Sunt și femei uitate. Pentru Montherlant, tinerele fete nu au loc în lumea bărbaților și descrie dezgustul pe care i-l stârnește orice femeie care nu este un obiect erotic. Ca sângele deviat de la destinația lui, o ființă deviată de la destinul ei de a sluji masculinul este, prin urmare, necurată. Chiar în dragoste, femeia este pasivă, supusă, dominată. Femeia se dă și este dată de soție; bărbatul o ia așa cum și-ar face o plăcere, folosindu-se de femeie, și tot el o dă.

Dar roaba se răzbună pe stăpân. Dăruindu-se în întregime, femeia dorește să-l aibă și ea pe bărbat în întregime, devenind astfel temnicerul lui. Cercul se închide și doar moartea vine cu o soluție. Aici este toată problema iubirii-pasiune a lui Wagner și a tuturor marilor gânditori atât de pesimiști cu privire la sfârșitul iubirii. Căsătoria îi aduce femeii o poziție socială, dar văzute de aproape, menajul, viața de lume, maternitatea nu sunt adesea decât false evaziuni. Aspectele cele mai feminine ale ființei sunt considerate adeseori doar o podoabă. În multele ei îndeletniciri femeia este mereu ocupată fără a putea face ceva, își petrece timpul întreținând lucrurile și ființele și sfârșește prin a se obișnui ea însăși să întrețină și să fie întreținută. Dragostea, narcisismul, chiar fervoarea mistică nu aduc femeii o adevărată legătură cu lumea; mai curând o izolează și devin pentru ea o fugă. Bărbatul, în aventurile lui, domină totul prin rațiune și își poate risca viața în mod conștient, ceea ce înseamnă că are puterea de a dispune de ea. Femeia nu-și riscă viața, ci o dă; totuși, ca la toate făpturile de sex feminin, această dare este funcțională, biologică. Prin chiar această dare de viață femeia este dependentă de specie, aservită firii. Dominând firea, bărbatul domină și aservește femeia. Dar, mai devreme sau mai târziu, orice opresiune provoacă fatalmente o reacție pe care condițiile economice sau jocul partidelor politice o pot favoriza până la zdruncinarea "constrângerii prin repetare".

7. După rolul pe care l-a jucat femeia în timpul războiului, bărbatul nu-i mai poate refuza pozițiile câștigate. Mișcarea de emancipare eliberează și aruncă în lume un enorm potențial de forțe. Participarea la producția economică introduce femeia în comunitatea masculină, dar bărbatul resimte o teamă obscură înaintea unei ființe care evoluează prea repede și este tulburat în propria-i securitate; ordinea socială este amenințată. Bărbatul ar prefera să trateze femeia ca pe o sclavă, convingând-o că este regină.

Oricum, ordinea patriarhală bazată pe tipul clasic de metresă și slugă este profund zdruncinată. Este deja un fapt curent ca femeia să exercite în primul rând o profesie și în al doilea rând să fie soție sau metresă. Meseria îi dă independență și

frânele morale și religioase au dispărut odată cu decadența căminului burghez. După statisticile deja vechi ale Doamnei Kollontai, din 60 de milioane de muncitoare sovietice, jumătate nu erau căsătorite. Femeia își câștigă existența și, chiar în dragoste, alunecă repede către maniera masculină în care semnificația spirituală lipsește.

Lansată în construirea lumii noi, femeia emancipată este caracterizată de termenul "celibatară", care reușește să exprime amplitudinea revoluției înfăptuite. Dar, după observațiile lui Kaiserling, noul simț social în America și Rusia sovietică ucide emotiile profunde și schimbă semnificația valorilor. *Cea mai bună dintre lumi* de Huxley sau *1984* de George Orwel sunt teribil de elocvente. Femeia contractează rapid bolile bărbatului: seducția și atracția plăcerii. Aceeași formație profesională falsifică natura feminină și învățământul egalitar flatează, dar nu dă nici o instruire adevărată, capabilă să introducă femeia ca femeie în comunitatea umană.

Nevoia de egalitate face femeia agresivă și o pune pe o poziție de rivalitate; femeia îl dublează pe bărbat, dar potențialul afectivității sale specific feminine se epuizează, și riscă să-și piardă adevărata ei natură. Are loc o enormă deviație agravată prin încorporarea femeii în lumea masculină în momentul decadenței acestei lumi. Evoluția economică actuală acceptă unirea liberă ca poziție socială. Cuplul trăiește la hotel, iar copiii sunt dați la internate. Tatăl diminuat în prerogativele sale și mama absentă lasă copiii în părăsire morală. Iubirea zisă liberă, în care trupul se oferă fără suflet, provoacă un număr neliniștitor de nevroze.

8. Cartea Simonei de Beauvoir ne introduce în această lume de nevrozați. Carte remarcabilă, adevărată colecție de observații foarte juste și curajoase, dar care sfârșește fals, printr-un teribil sentiment de vid. Absența oricărei concluzii este proprie filosofiei sartriene[3]. Dincolo de aparențe, nu există nici un mister, și nici chiar abisul demonic nu are profunzime: este abisul platitudinii. Deja Nietzsche lansa acest strigăt de alar-

[3] Unele dintre personajele lui Sartre (de tipul "îngălatului") reprezintă "das man", "on" la Heidegger, care nu poate avea o concluzie.

mă: "nu descărnați femeia de misterul ei". Prin reducere la fiziologia pură, nu numai misterul dispare, ci femeia însăși. "Pentru sinele" femeii existențialiste se dovedește a fi "totul pentru plăcerea mea". Natura acestei plăceri descrise în visele tinerelor fete face lectura penibilă, căci ea denotă o mentalitate maimuțărească, evident degenerată. Or, orice nihilism este distrus dinăuntru prin propria și teribila lui întrebare: "La ce bun?" și, la fel, existențialismul prin: "Și după aceea?"

O literatură din ce în ce mai nesănătoasă, prin faptul că smulge nu numai măștile ipocriziei, ci și indispensabilele văluri ale pudorii, ne aduce într-o lume a bolnavilor, cu toate detaliile penibile ale unei imaginații morbide. Nimeni nu este obligat să se hipnotizeze în privința consecințelor finale ale procesului de digestie. Nebunii, maniacii există, dar cât de trist este să se impună viziunea lor sau să o prezinți ca aparținând întregii omeniri! Eșantioanele psihopatologiei - prețioase în genul lor - nu trebuie să depășească limitele propriei lor lumi. Simone de Beauvoir se ridică împotriva mitologiei timpului patriarhal și alunecă în mitul femeii amazoane, dar aceasta se confundă mai devreme sau mai târziu cu marea desfrânată a *Apocalipsei*. În ambele cazuri, se pierde reciprocitatea, relația față-către-față; autonomia transcende alteritatea; se servesc unul de celălalt și sfârșesc în singurătate, în alienare.

Or, devenirea omului se săvârșește prin ieșirea din solitudinea orgolioasă și romantică, în lepădarea de sine și în comuniunea regăsită. Omenirea[4] este ca un pisc ai cărui doi versanți sunt masculinul și femininul, împlinindu-se unul prin celălalt. În *Evanghelia* Sfântului Apostol Marcu citim: *Căci, când vor învia din morți.... sunt ca îngerii în ceruri* (12,25). Swedenborg dă acestui cuvânt o explicație luminoasă: masculinul și femininul (în totalitatea lor) se regăsesc în Împărăția Cerurilor sub forma unui singur Înger.

Dacă bărbatul se prelungește în lume prin unealtă, femeia o face prin dăruire de sine. În însăși ființa ei, ea este legată de

4 "În *Galateni* 3.7-28 se va remarca masculinul *eis*. În Hristos, nu suntem un singur lucru ci, mai degrabă, dacă putem spune astfel, o singură Persoană" H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 87, nota 2.

ritmurile naturii, în armonie cu ordinea care domnește în univers. Prin acest dar orice femeie este, virtual, mamă și poartă în străfundul sufletului ei comoara lumii. Prospețimea adevăratei feminități care deține sensul ascuns al lucrurilor se degajă din această frază a lui K. Mansfield: "Când o femeie plimbă un nou-născut, știi cum se apropie vecina și, ridicând vălul de pe căpșorul pruncului, se apleacă strigând: *Dumnezeu să-l binecuvânteze!* Așa îmi vine mie să fac înaintea unei șoparle sau a gândurilor sau în fața casei sub clar de lună. Sînt mereu nevoia să binecuvântez ceea ce contemplu". Pe lângă puterea de a fabrica lucruri omul o mai are și pe aceea de a pătrunde în adâncul tainic al ființei. Dacă verbul bărbatului este *a acționa*, al femeii este *a fi* și aceasta este categoria religioasă prin excelență.

Femeia poate acumula valori intelectuale, dar aceste valori nu aduc bucurie. Femeia, intelectualizată excesiv, la egalitate cu bărbatul, și constructoare a lumii, se va vedea deșertată de esența ei, căci femeia este chemată să aducă în cultură feminitatea ca manieră de a fi și mod de existență de neînlocuit. Bărbatul creează știința, arta, filosofia și chiar teologia ca sisteme, dar acestea conduc la o teribilă obiectivare a adevărului. Din fericire, femeia este aici predestinată să devină purtătoarea acestor valori, locul unde se întrupează ele și trăiesc. În vârful cel mai înalt al lumii, în însăși inima spiritualului, se află Roaba Domnului, manifestare a ființei umane restabilite în adevărul ei inițial. Să apere lumea bărbaților ca mamă și ca fecioară s-o mântuiască, dându-i un suflet, sufletul său, iată chemarea femeii. Destinul lumii noi se află în brațele mamei, după cum spune magnific *Coranul*: "Paradisul este la picioarele mamei". Giraudoux, în *Sodoma și Gomora*, spune că vremea în care femeia nu mai știe să iubească și să se dăruiască: "este sfârșitul lumii!"

* * *

Vocația femeii nu este legată de societate, ci de omenire; câmpul ei de acțiune nu este civilizația, ci "cultura". Cu ochii deschiși, cu candelele pline de "untdelemnul bucuriei", fecioarele înțelepte sunt în așteptarea Mirelui (Mat.25,1). Ele "cin-

stesc în tăcere" zămislirea lucrurilor ultime ce vor să vină. Sufletul, cum spune Sfântul Macarie, devine în întregime "ochi" care captează și emite lumina. Dar Avraam, și Isaac, și Iacov, și toți profeții, așteaptă încă să primească împreună cu noi desăvârșita fericire. Căci nu este decât *un singur Trup* care așteaptă Învierea[5]. Timpul "așteptării" este plin de "lucrul" așteptat. El ne cheamă să ieșim din starea de fărâmitare și să fim un singur trup.

Adevărata transcendență unește masculinul și femininul într-o integrare care transformă elementele sale. Ea oprește împărțirea lor în "femele" și "masculi", în eu și non-eu. Întregul paradox al destinului uman este de a deveni tu însuți devenind altceva: omul se vede dumnezeu prin har, cele din afară nu se mai deosebesc de cele dinlăuntru.

Singurul criteriu al harului primit este smerenia și iubirea (*roaba și prietenul Mirelui*), constelația strălucitoare a "desăvârșitei Porumbițe" din care nici o ființă nu este exclusă. A fi tu însuți în această ordine a veacului viitor, care a și început deja, înseamnă a te pune în locul celuilalt și, în transcendența ultimă, să înclini planul material spre Celălaltul dumnezeiesc. Fecioara și Sfântul Ioan Botezătorul o mărturisesc, ei săvârșesc această transcendență unul prin celălalt și realizează plenitudinea umană în Hristos. În canonul Sfântului Ioan Botezătorul se spune explicit: "Prin legătura rugăciunii voi *unul* sunteți, Maica Împăratului tuturor și dumnezeiescule Înainte-Mergător, *rugați-vă împreună.*"

5 Origen, *In Levit. hom.* 7, nr. 2.

Partea a treia

Arhetipurile

CAPITOLUL I

SFÂNT, SFÂNT, SFÂNT...

Dumnezeul *Bibliei* se numește pe Sine "Cel Ce Este": *Eu sunt Cel ce sunt* (Ieș. 3, 14). Eu sunt Eu, Eu sunt Sine. Nu se poate face niciodată din Dumnezeu un obiect, nici să ai vreo idee despre El, nici să-L descoperi, căci nu se poate veni la Dumnezeu decât plecând de la Dumnezeu, ceea ce înseamnă că Dumnezeu se revelează dincolo de transcendența Sa și se revelează ca Sfânt: "Sfânt, Sfânt, Sfânt... Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără de moarte...". Sinodul Trullan[1] recomandă cântarea *Trisaghionului* în timpul perturbărilor cosmice; se cântă de asemenea și la depunerea unui defunct în mormânt: numai invocarea Sfințeniei lui Dumnezeu poate liniști stihiile cosmice și chiar să înlăture haosul morții. Dumnezeu este Sfântul subzistent, care este, *sui generis*, *sui juris* și deja El este Cel Cu Totul Altul: *Gândurile Mele nu sunt ca gândurile voastre* (Is. 55, 8). În fața abisului care îl separă, omul simte cutremurarea dinaintea *Numénosului*[2].

Părinții au încercat să găsească originea cuvântului Dumnezeu; unii o văd în *tithèmi* - a dispune; alții o deduc din *théô* - a alerga, sursă de mișcare. Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Grigorie de Nazianz îl derivează din *aithein* - a arde: Dumnezeu consumă toată necurăția. G. L. Prestige, în cartea sa *God in the Patristic Thought*, sintetizează gândirea patristică despre Dumnezeu în noțiunea de *Sfânt*[3], înfricoșătoarea curăție, Dumnezeu - *mysterium tremendum*; focul curățitor al rugului

---

1 În 691.

2 Prin acest termen R. Otto a reamintit importanța lui *numinosum* (de *numen*, divinul, ca transcendent).

3 Pentru Sfântul Chiril al Alexandriei, Duhul Sfânt exprimă calitatea divinității dumnezeiești și *Trisaghionul* o arată foarte bine.

aprins aruncat pe pământ: *Scoate-ți încălțămintea din picioare, că locul pe care stai tu acum este sfânt!* (Ios.5,15). *Chipul slavei Domnului de pe vârful muntelui este în ochii fiilor lui Israel ca un foc mistuitor* (Ieș.24,17). *Foc am venit să arunc pe pământ* (Luca 12,49). *Qui juxta me est, juxta ignem est*, "cel ce este lângă Mine este lângă foc"[4]. Relația "față-către-față" se arată a fi înspăimântătoare și omul nu poate mai mult decât să strige: *Ieși de la mine, Doamne, că sunt om păcătos* (Luca 5,8). *Nu sunt vrednic să intri sub acoperământul meu* (Luca 7,6). Într-adevăr, în porunca pe care Dumnezeu o dă omului de a fi sfânt, este cutremurător faptul că nu este vorba despre o conformitate morală, ci de o corespondență ontologică și, în vederea acestei finalități, "i-a fost dat Duhul Sfânt primului om odată cu viața"[5]. Sfântul cere sfințenie: *fiți sfinți, că Eu, Domnul, sunt sfânt!* (Lev.11,45).

Aici este toată drama Vechiului Legământ. Proclamarea legii devine imediat dovedirea întregii neputințe a omului. Legea descoperă păcatul, fără a avea puterea nici să ierte, nici să facă dreptate, nici să poruncească unui paralitic să meargă. Legea descrie cu o obiectivitate atroce situația precisă a păcătosului și măsoară matematic abisul căderii lui. Fără lege, omul nu-și cunoaște moartea; cu legea, el este condamnat public, spectaculos, dat de ocară în văzul îngerilor. (Cf. Col.2,15) și în mod conștient pentru el însuși. Dar dacă, odată intrați sub lege, nu putem sta aici și să rămânem vii, aceasta se datorează faptului că legea este cererea imanentă a propriei transcenderi, depășirea prin Cel ce este mai mare decât legea. Ea face să țâșnească acel *de profundis*, strigătul deznădăjduit, cererea absolută, imperioasă: *Dacă ai rupe cerurile și Te-ai pogorî!* (Is.63,19). Este cererea Izbăvitorului, a Mângâietorului, a Sfântului. Împlinirea legii nu este cu putință decât în condițiile ontologice ale Noului Legământ, căci dreptatea ei, devenită în sfârșit accesibilă, nu este decât o expresie *simptomatică* a sfințeniei lăuntrice devenită imanentă; Duhul Sfânt o comunică oamenilor. Aceasta

---

4 Un agraton citat de Origen *In Jerem. hom.* XX, 3

5 Sfântul Chiril al Alexandriei, citat de Lot-Borodine, în *La grâce déifiante*, p. 695

tălmăceşte cele zece porunci în cuvintele *Fericirilor* şi aduce Duhului Sfânt rugăciunea: *Vino şi te sălăşluieşte întru noi şi ne curăţeşte de toată întinăciunea*. Nici o desăvârşire a firii n-ar putea adăuga un "cot" peste firea lumii acesteia: *Cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot?* (Mat.6, 27). Omul îşi atingea mereu propriile sale limite, se simţea, din punct de vedere fiinţial, dependent de Altcineva şi întru totul neputincios. Totodată, purta în taină presentimentul că nu-i este absolut străin Celui ce îl întâmpină pe drumul vieţii. El nu poartă nume omenesc, nu are pereche şi nu te poţi apropia de El decât *per viam negationis**. El este Sfânt, Negrăit, *Absconditus***. De aceea, înainte de Întrupare orice întruchipare a lui Dumnezeu era interzisă. Idolii erau semne precoce, născute înainte de vreme; zeii mitologiei erau humanoizi uşor desfiguraţi; fără a putea adăuga nici măcar "un cot" de adevărată transcendenţă. Dumnezeu a găsit forma cea mai adecvată şi S-a numit *Fiul Omului*. Cel de al VII-lea Sinod ecumenic[6] a declarat forma umană, faţa omenească: oglinda lui Dumnezeu.

Idolii vorbeau de Dumnezeu după chipul omului. Întruparea vorbeşte de om după chipul lui Dumnezeu. Firea umană a lui Dumnezeu nu mai este un antropomorfism. Hristos este chipul omenesc al Celui Sfânt până acolo încât: *vine stăpânitorul acestei lumi (satana) şi el nu are nimic în Mine* (Ioan 14,30). *Fiţi sfinţi, că Eu, Domnul, sunt sfânt*" (Lev. 11,45) şi *fiţi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel din Ceruri desăvârşit este* (Mat. 5,48) nu mai este cu neputinţă. Scara lui Iacob este întinsă pentru a cobori "nu numai îngerii, ci şi Domnul îngerilor" (N. Cabasila). Hristos este cea mai uluitoare descoperire, descoperirea sfinţeniei lui Dumnezeu în firea umană. El este însăşi taina vieţii dumnezeieşti pusă în *arhetipul* alcătuirii fiinţei umane[7]. După Sfinţii Părinţi, în Adam, omul era doar "prefigurat"

---

* "Pe calea negaţiei", apofatică, cale a cunoaşterii imposibilităţii de a-L cunoaşte prin cele ce sunt pe Dumnezeu. Care este mai presus de orice. (*N. red.*)

** Tainic. (*N. red.*)

6 În 787 la Niceea: condamnarea iconoclasmului şi stabilirea canoanelor în iconografie.

7 Rom. 1, 7. Creştinii sunt *sfinţi prin chemare dumnezeiască* (trad. J. Huby); formată din păcătoşi, Biserica, în totalitatea sa de Trup al lui Hristos, este sfântă; fiecare este sfânt în măsura participării la Taina Bisericii, la sfinţenia ei.

așteptând întruparea; chiar *ante peccatum**, el nu era decât un proiect al propriului său adevăr. Întruparea transcende nedesăvârșirea și Arhetipul sfințeniei o descoperă pe aceasta ca adevăr al naturii umane. Această concepție precizează fundamentul pnevmatologiei** Sfinților Părinți. Duhul Sfânt, *panagion*, este calitatea sfințeniei dumnezeiești, este sfințenia ipostaziată***. În momentul Epifaniei, El pogoară peste firea omenească a lui Hristos, o întregește și o desăvârșește. Ca și în Sfintele Taine, Duhul pogoară peste ființa umană, o consacră și o sfințește, o face pnevmatoforă, purtătoare de Duhul Sfânt și, prin aceasta, capabilă să fie modelată după Arhetipul-Hristos și să devină hristoforă, purtătoare a lui Hristos: *noi vom fi asemenea Lui* (1In.3,2), sfinți.

"Îți mulțumesc, că Tu, Doamne, Atotputernic și mai presus de toate, Te-ai făcut pe Tine, nemutat și neschimbat, un singur duh cu mine... El vine deodată, se unește cu mine fără să știu cum și se amestecă cu mine rămânând neamestecat"; "El îți va face tot trupul tău nestricăcios și, prin har, te va face Dumnezeu, asemenea Celui ce este de la început"; "Îl avea pe Hristos neîmpărtit și era el însuși asemenea lui Hristos"[8] spune Sfântul Simeon Noul Teolog. Se vede bine ceea ce este de negrăit. Nu este vorba de o justificare meritată, nici de primirea iertării în mod gratuit; sfințenia omului este trecere în sfințenia lui Dumnezeu[9]. Fără îndoială, omul nu este mântuit decât prin har și credință, dar, în contextul ortodox, acești termeni au o tonalitate diferită de tezele reformaților. "Dacă Dumnezeu s-ar uita la merite, nimeni n-ar intra în Împărăția Cerurilor"[10] (Sfântul Marcu). Dar, "Dumnezeu poate totul în afară

---

* Înainte de păcat (*N. red.*).

** Cuvântul Părinților despre Duhul Sfânt. (*N. red.*).

*** În Persoană. (*N.red.*).

8 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*.

9 Trebuie să păstrăm fără nici o alterare antinomia atât de bine exprimată de Sfântul Macarie: "nu este nimic comun între firea lui Dumnezeu și firea omului și, în același timp, destinul omului este trecerea lui în firea dumnezeiască" (Om. 49/4, 44/8). "Noi ajungem să *participăm* la firea lui Dumnezeu și, totodată, ea rămâne total inaccesibilă. Trebuie să afirmăm cele două lucruri deodată și să păstrăm antinomia lor ca pe un criteriu al evlaviei" (Sfântul Grigorie Palama; P. G. t. 150, col. 932 D).

10 *Filocalia*, I, cap. despre *îndreptarea prin fapte*.

de a-l sili pe om să-L iubească"; sufletul ortodox caută mai puțin "mântuirea" decât răspunsul pe care Dumnezeu îl așteaptă de la om și acesta este consimțământul, *fiat*-ul Fecioarei. În centrul cutremurătoarei drame a *Mielului jertfit de la întemeierea lumii* (Apoc.13,8; 1Petru 1,19) nu se află interacțiunea dintre har și păcat, ci dintre har și sfințenie[11]. Dacă trebuie salvat ceva în lumea aceasta, nu este, în primul rând, omul "păcătos" ci sfințenia lui Dumnezeu, sfințenia Lui în om, ceea ce îl scoate pe om din centrarea numai pe ceea ce este omenesc. Omul caută nu împăcarea ci eliberarea, tămăduirea rănii de care suferă asemănarea lui cu Dumnezeu.

Orice bine făcut cu forța, impus, devine un rău. Mântuirea lumii ar putea fi foarte simplă pentru atotputernicia lui Dumnezeu, dacă Dumnezeu n-ar aștepta răspunsul afirmativ din partea lumii: Dumnezeu poate lua asupra Lui toate nedreptățile, până la moarte; dar nu poate răspunde în locul omului, nu poate zice *fiat*. Dimpotrivă, între Sfânt și sfinții care îl rostesc, există o comuniune de ființă, care permite Cuvântului să vină "întru ale Sale, la ai Săi" (Ioan 1,11). *Fiat*-ului Făcătorului îi corespunde *fiat*-ul, consimțământul făpturii: *Iată roaba Domnului* (Luc.1,38). Fundamentul veșnic al Întrupării se află în Dumnezeu *după buna lui socotință, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte* (Efs.1,9). *Care a fost cunoscut mai dinainte de întemeierea lumii, dar Care S-a arătat, în anii cei mai de pe urmă* (1Petru,20). Își află condiția Sa obiectivă, locul Său, *fundamentul* Său *ontologic* în om; acesta, prin consimțământul lui liber permite deplinătății divino-umane să se manifeste "în anii de pe urmă". Dar înaintea acestui "sfârșit al veacurilor" este întreaga istorie pentru a pregăti, a maturiza și a curăți făptura, a o face în stare să conceapă și să cuprindă în limitele ei pe Cel de necuprins. Părintele Serghei Bulgakov vede în Îngerul Gavriil, de la Buna-Vestire, întrebarea vie pe care Dumnezeu o adresează libertății fiului-risipitor: este el cu adevărat însetat de Mântuitorul, de Tatăl, de Cel Ce Este? Și, în răspunsul Fecioarei, izbucnește flacăra curată a celei ce se dă pe sine și, prin aceasta, este gata să primească. *Duhul Sfânt Se va pogorî peste*

11 După Sfântul Maxim, omul are două aripi: libertatea și harul.

tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema (Luca 1,35). *Sfântul* nu poate veni decât de la izvorul limpede al propriei Sale sfințenii. Atitudinea lui Adam și a Evei, despărțirea de Dumnezeu, exclude Întruparea. De aceea, între cădere și venirea Celui Sfânt este o durată istorică lungă, având în centrul ei istoria sfântă a poporului ales, germenele "clocit" de Duhul Sfânt. Genealogia lui Hristos primește prin aceasta o adâncă semnificație istoriosofică. Vremea *fiilor mâniei* (Efs.2,3), *când fața Mea nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască* (Ieș.33,20) face loc încetul cu încetul lui: *În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica* (1Ioan 4,18). Lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt de-a lungul secolelor și, pe de o parte, succesiunea dreptilor, iar pe de alta, curățenia vasului pe măsura destinului său sunt de așa natură încât în punctul culminant al Înălțării păcatul este cu adevărat slăbit; el rămâne efectiv, dar devine nelucrător. Sinergia sfințeniei lui Israel și a Duhului culminează în Fecioară: "floare deschisă pe arborele omenesc". Într-însa, sinagoga Vechiului Testament cântă *Nunc Dimittis* și se depășește în ofranda numită *bucurie a toată făptura*. Ideea admirabil cântată în troparul pentru Ajunul Crăciunului: "Ce-Ți vom da noi Ție, Hristoase, pentru că Te-ai arătat pe pământ ca Fiu al Omului? Toate făpturile Tale Îți aduc mărturia recunoștinței lor: Îngerii cântare, cerurile steaua, magii darurile, păstorii închinarea, pământul peștera, pustiul ieslea, iar noi, noi oamenii, *Îți dăruim o Maică Fecioară*". Omul aduce la biserică ofranda sa de pâine și vin, iar Dumnezeu, cu gestul împărătesc al Agapei, al iubirii Lui jertfelnice, le transformă în trupul și sângele Lui, hrană pentru dumnezei. Omenirea aduce ofranda întreit curată, Fecioara, și Dumnezeu o face Maica Lui, Maica Celui Viu și prin aceasta *Maica tuturor celor vii*. Sfințenia în culmea ei devine *plină de har* (Luca 1,28). Vasul omenesc se arată vrednic de Cel Necuprins, Care îi ia firea. Maria nu este o femeie între femei, ci *încoronarea femeii*, a Evei celei noi, redată fecioriei sale materne. Duhul Sfânt pogoară peste ea și o arată nu "unealtă", ci însăși *condiția umană obiectivă a Întrupării*. Iisus a putut lua trup omenesc numai fiindcă omenirea i l-a dat prin Fecioara

Maria. "Dumnezeu a ales-o pe Maria ca Maică și a luat trup din trupul ei fiindcă a vrut și ea, cu toată ființa ei. El S-a întrupat în mod voit și a voit ca Maica Lui să-L zămislească liber, cu voia ei deplină"[12](N. Cabasila). Fecioara participă astfel la întrupare: în Ea, spun cu toții: *Da, vino, Doamne!* (Apoc. 22,20). Taina aceasta n-are asemuire decât cu lucrarea zămislirii. Ea este întemeiată mai înainte de toți vecii în Sfatul Sfintei Treimi care vedea și, deci, prevedea "sânul" ce avea să primească, să zămislească și să nască Cuvântul. Mariologia, inseparabilă de hagiologie, este o parte organică a hristologiei. Cultul Fecioarei, în teologia Părinților, este la capătul opus tuturor amplificărilor sentimentale și a deviației mariolatrice[13]; el nu are nevoie de ele, întrucât exprimă incomparabil mai mult și se așază în conținutul imanent al Întrupării.

Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile (Luca 1,48); cuvântul Îngerului (*ave Maria gratia plena, bucură-te ceea ce ești plină de har* (Luca 1,28) devine experiența liturgică de zi cu zi a Bisericii, consfințită de Sinoadele ecumenice. Există o coincidență tainică în tăcerea teologică în care au fost învăluiți în primele trei secole Duhul Sfânt și Maica Domnului, dar dubla lor kenoză se încheie printr-o strălucită proclamare simultană în secolele al IV-lea și al V-lea. Theotokos, Născătoarea de Dumnezeu, apare ca centru prestabilit al lumii, locul de trei ori sfânt al venirii lui Dumnezeu. Starea ei de sfințenie este atât de mare încât să poată zămisli nu pe copilul Iisus, ci pe Dumnezeu-Omul, ceea ce îndeamnă să fie numită, mai precis, *Theo-anthropotokos* - Născătoare de Dumnezeu-Om. Ca Eva cea Nouă, ea conține în sine, ca și Noul Adam, toată omenirea; și trupul ei, pe care-l dă Fiului, este trupul *mamei tuturor celor vii* (Fac.3,20). *Iată mama ta* îi spune Iisus lui Ioan (Ioan 19,27); iar în persoana lui Ioan, este omenirea care își regăsește mama. Cu harul ocrotirii materne, ea acoperă universul, căci ea îl

---

12 Omilie despre Buna-Vestire, citată de V. Lossky, în *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*.

13 Vezi o bună interpretare a subiectului și o bibliografie critică în *Etudes mariales. Marie et l'Eglise* (*Bulletin de la société française d'études mariales*, IX, 1951). Cfr. și Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, 1952. L. Bouyer, *Le Culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise catholique*, Irénikon, 1950.

poartă într-însa și îl naște pentru eonul Duhului Sfânt. "Nu există decât o singură Maică-Fecioară și mă bucur să o numesc Biserică" spune Clement al Alexandriei[14].

Hristos *S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria*, spune *Crezul*; astfel, orice credincios se naște din nou din Duhul Sfânt și din consimțirea Fecioarei, din *fiat*-ul ei; în credință suntem născuți tot din Născătoarea de Dumnezeu. De aceea, în dialogul Bunei-Vestiri, Maria se mărește până la dimensiunile Bisericii "mai înaltă decât cerurile". Pe o icoană a Bunei-Vestiri (numită Oustioug), copilul este deja prezent în Fecioară. Este zămislirea prin Duhul Sfânt chiar în clipa consimțirii prin pronunțarea lui "fie mie" *fiat*, ca la porunca dumnezeiască: *El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit* (Ps.148.5).

Dacă Biserica, în al său *esse*, este hagiofanie (manifestare a sfințeniei), Fecioara personifică această sfințenie; Preacurată, ea este *Panagia*, Preasfântă, și prin aceasta este chipul Bisericii, Sfințenia lui Dumnezeu în sfințenia umană. Sfântul Chiril al Alexandriei o slăvește pe "Maria, cea Pururea-fecioară, *tèn agian ecclèsian*"[15], Sanctuarul.

14 P. G. t. 8, 300.
15 P. G. t. 77, col. 996.

CAPITOLUL II

ARHETIPURILE

Am ajuns la un nivel al reflecției la care gândirea psihologului Jung este foarte sugestivă și, prin aportul lui, invită teologia să examineze atent unele dintre aspectele ei. Prin amploarea investigațiilor sale, Jung și-a pus psihologia la adăpost de orice acuzație de "psihologism". Pentru el, experiența sufletului înglobează psihicul și spiritualul. Hierologia sa, știință a sacrului, conține categoric elemente de teologie. Orice fenomen lăuntric al vieții noastre se naște din conținutul *psihé*-ului, al complexului nostru psihic, care este locul "epifaniilor". La fel, afirmația fundamentală a afinității dintre chipul lui Hristos și unele elemente de conținut ale inconștientului uman situează gândirea lui Jung foarte aproape de hristologie. Într-adevăr, arhetipul omului-dumnezeu este "veșnic prezent"; în Hristos, el devine o realitate istorică, Întrupare. Aici, Jung urmează îndeaproape gândirea patristică. Pentru el, "*imago* Dei a Cărui pecete... se află în suflet este un chip al Chipului. Hristos... este adevăratul *imago Dei* și după asemănarea cu El a fost creat *psyhé*-ul"[1]. Regăsim aici gândirea lui Origen: "Chipul lui Dumnezeu... nu este altul decât Mântuitorul nostru, care este Primul născut dintre făpturi"; la fel și Ilaire de Pictavium: "chipul lui Dumnezeu este Primul-născut dintre făpturi... omul a fost făcut după acest chip"[2]. Jung interpretează chipul și îl vede "arhetip al sinelui", fiind în acord cu Sfântul Grigorie de Nazianz: "Iisus reprezintă chipul (Arhetipul) a ceea ce suntem"[3]. "Sinele" este superior "eului" conștient; dacă acesta din urmă

1 *Aion (Psychologische Abhandlungen*, Band VIII, Zürich, 1951, p. 65.
2 P. G. t. 12, 156.
3 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat.* I, 7, P. G. t. 37, 288.

este centrul conștientului, sinele cuprinde partea inconștientă a complexului psihic (*psihé*) și constituie centrul totalității, chiar prin aceasta fiind o noțiune-limită. Această totalitate pune problema integrării a tot ce este "umbră", problema unei transparențe realizabile prin iluminare totală, și preconizează un itinerariu al înălțării: de la eul restrâns, la sinele întreg, de la planul mai adânc la cel mai înalt, de la infantilismul bestial arhaic la *homo maximus* spiritual. În cele din urmă, omul ajunge ce este în esența lui: chip, pecete (*typos*) al Arhetipului, ceea ce explică simbolurile multiple ale sinelui care îndrumă și sugestionează: perla, coroana, soarele, ca și mandalele, reprezentări sacre ale integrării.

Față de abstracțiunea frecventă a teologilor, Jung arată dinamismul chipului în existența istorică. Nu sunt singurele raporturi între model și reproducerile sale, deoarece chipul Arhetipului în om are o funcție profetică. Discipol al lui Jung, Küngel folosește un termen foarte expresiv: *chip-conducător*, chip-călăuză, îndrumător. Cu partea lui omenească pregătește venirea și se pregătește pentru ea, tinzând către ea și prin aceasta atrăgând-o. Cu partea lui dumnezeiască, chipul exprimă dorința lui Dumnezeu de a se face om[4]. Această înainte-lucrare a chipului face să se vadă că Hristos a venit *la El* ca Arhetip și, dacă S-a aflat la El, întru ale Sale (Ioan 1,11), este pentru că ai Săi erau cu adevărat după chipul Lui arhetipal.

Jung este aproape singurul dintre psihologi care subliniază foarte viguros întreaga realitate a răului, radicalismul ei. El previne orice confuzie a răului cu polul obscur al ființei, cu misterul ei uterin. Proveniența răului este pervertirea, refuzul conștient al iubirii dumnezeiești și creația lui este infernul. El nu este doar *privatio boni* (lipsa binelui), ci adversarul diabolic, "vrăjmașul" foarte concret și real. Acesta este realismul care pune problema - atât de grea - a eshatologiei. Arhetipul lui Hristos ca principiu de integrare și de recapitulare poartă în el universalismul absolut și postulează *apokatastasis*-ul: restabilirea întregului "de la început". Jung estimează că teologia sco-

4 După Sfântul Maxim "Dumnezeu este însetat de îndumnezeirea omului" (*Cap. quinq.* I. 74).

lară taie arhetipul în două: cerul și infernul. Ea nu primește cu destulă seriozitate cuvântul *Dumnezeu va fi totul în toți* (1Cor.15,28) și ajunge la definiții insuficiente ale veșniciei, ale iadului și ale destinului pe care-l va avea satana. Problema este pusă foarte limpede. Totuși, pare a fi condamnată să rămână doar întrebare, și aceasta poate că este semnificația ei cea mai pozitivă, căci, la acest nivel de profunzime, nici un răspuns categoric nu este posibil iar teologului i se cere o prudență extremă. Atanasie Sinaitul îl evoca la acest subiect pe "nefericitul Origen" și chema la tăcere[5]. Sfântul Maxim spune foarte bine: "Părinții dascăli ai Bisericii, care, cu harul pe care l aveau, puteau spune multe lucruri despre această taină, au considerat că e mai cuminte să o cinstească în tăcere, căci spiritul mulțimii nu le părea pregătit să sesizeze adâncimea unor asemenea cuvinte."[6]

Apocatastaza nu poate fi decât o dimensiune a rugăciunii noastre, lucrarea temerară a iubirii noastre Se poate spune în mod paradoxal că Dumnezeu așteaptă de la noi apocatastaza...

Împreună cu inconștientul personal, Jung descoperă și studiază inconștientul colectiv. Acesta din urmă joacă un rol imens și se exprimă în vise, mituri, povestiri fantastice. Se întâlnesc aici simboluri universale și constante care revin mereu: imaginea pomului, a șarpelui, a muntelui, a regelui, a copilului. Ele sunt imagini ale arhetipurilor care trăiesc în inconștientul colectiv. Arhetipurile sunt la originea tendințelor dominante comune tuturor și a înclinațiilor de a produce aceleași reprezentări dotate cu o mare forță energetică. Ele nu sunt moștenite, ci înnăscute și aparțin structurii universale și identice a lui *psihé*. *Anima* și *animus*, conștientul și inconștientul, introvertirea și extraversiunea, funcțiile raționale (gândirea, sentimentul) și funcțiile iraționale (senzația, intuiția) sunt părțile infra-complementare ale complexului psihic Conflictul dintre ele provoacă nevroza; dimpotrivă, sănătatea se află în armonizarea celor opuse. Dacă, într-o contradicție logică, termenii contradictorii se exclud, în opoziția existențială, membri con-

5 In *Hexaemeron* 8, P. G. t. 89, 971 C.

6 Quest. ad Thal. P. G. t. 90, 412 A.

trari, dar interdependenți (de pildă masculinul și femininul) pot intra într-o integrare supremă care se poate defini prin termenul lui Nicolaus Cusanus: *coincidentia oppositorum*[7].

Sfântul Grigorie de Nyssa a făcut deja afirmația: "Chiar și ceea ce apare în om ca o stare contradictorie... trebuie să fie sintetizat într-o suită ordonată... așa încât contradicțiile aparente se rezolvă într-un singur și unic sfârșit, puterea dumnezeiască fiind capabilă să inventeze o nădejde acolo unde nu mai este nădejde și o cale în imposibil"[8].

După această expunere foarte scurtă a aspectelor gândirii lui Jung trebuie să examinăm cu cea mai mare atenție studiul său mai recent *Die Antwort auf Hiob, Răspuns pentru Iov*. El prezintă o aprofundare foarte personală a temei biblice a lui Iov, pe care o vede ca pe o dramă în trei acte. Ia ca fir conducător teza lui Kierkegaard: omul evlavios nu este cel ce se recunoaște vinovat în fața lui Dumnezeu, ci cel ce, ca Iov, se luptă pentru Dumnezeu împotriva lui Dumnezeu. Aceasta vrea să spună că omul descoperă în conștiința sa o contradicție lăuntrică ce-l incită s-o depășească, transcendere fără de care viața este o disonanță insuportabilă. Tot ce spune Jung nu se raportează deloc la Dumnezeu în Sine-Însuși, ci la experiența religioasă a omului, la reacțiile sale, la proiecția lui Dumnezeu în inima lui.

Problema de viață și de moarte pentru Iov este convingerea lui esențială că poate afla în Dumnezeu un susținător împotriva lui Iahvé, un martor viu pentru el. Pe de o parte: *Dacă am fost usuratic ce răspuns să-Ți mai dau? Voi pune mâna mea pe gura mea* (Iov.40,4) și pe de altă parte: *eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă* (Iov.19,25). Acest Răscumpărător rămâne ascuns în primul act. În raporturile Sale cu oamenii, Iahvé a încheiat un contract care stabilește fidelitatea ambelor părți. Dar, fapt de necrezut, în fața omniscienței dumnezeiești, se ivește o îndoială, personificată în diavol. Pe o biată făptură neputincioasă care este Iov, se fa-

7 Nicolaus Cusanus îl aplică la sinteza divină.

8 P. G. 44, 128 B.

ce un pariu cutremurător. Se observă o stranie insistență a lui Iahvé cu privire la atotputernicia Sa. Un film rapid, cu un înspăimântător Leviatan în centru, se derulează înaintea ochilor îngroziți ai lui Iov. El descoperă aici aspectul neomenos al lui Iahvé: "inima lui este tare ca piatra" (Iov 41,24). Iov este doborât la pământ și totuși el aude: *Eu te voi întreba și tu Îmi vei da lămuriri!* (Iov.38,3). Iov este înălțat la rangul amețitor de interlocutor al lui Dumnezeu. Dar pe fundalul scenei se profilează umbra celui ce seamănă îndoiala, a diavolului, și cutremurătorul pariu îi inspiră lui Jung gândul că acela, aducătorul îndoielii, contaminează cu îndoiala lui chiar și fidelitatea lui Iahvé.

Insistența cu care Iov își afirmă nevinovăția Îl incită pe Iahvé să se manifeste. Cererea dreptății se ridică dintr-o asemenea adâncime a suferinței încât strigătul ajunge până la stele și se aude "în spatele dumnezeirii". Dar singurul răspuns pe care îl primește Iov este acela al unui demiurg brutal care își strivește făptura sub greutatea superiorității Sale. Forțele lui nemiloase sunt dincolo de orice normă etică. "Happy end"-ul istoriei lui Iov, reparațiile materiale nu vor fi niciodată un adevărat răspuns. Cortina grea a întrebării rămase în aer cade după primul act. Monoteismul nu este dialectic; monologul Său nu este la nivelul unui răspuns adevărat. Iov "își pune mâna la gură" (Iov. 40, 4), pentru că este fidel contractului.

Dar umbra îndoielii se întinde ca pata de untdelemn. Acesta este cel de al doilea act. *Acum martorul meu este în ceruri și cel ce dă pentru mine bună mărturie este sus în locurile înalte* (Iov.16,19). Pentru moment, diavolul nu este dezaprobat deloc; și totuși, intervențiile sale în viața oamenilor duc la potop și la un mare număr de victime omenești. Această ambianță dezvoltă "religia terorii" și, prin această unilateralitate, insuficiența ei denaturează noțiunea de Înțelepciune: *începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu* (Ps.110,10; Pilde 1,7). Absența Sofiei marchează evenimentele primului act al istoriei lui Iov, al istoriei omenirii, și contribuie la constituirea *societății patriarhale*, esențial *masculină*, al cărei semn distinctiv este *inima tare ca piatra* (Iov. 41, 24).

Chiar începutul istoriei lui Iov pune imensa problemă a *Teodiceei*, a justificării lui Dumnezeu în fața răului. Existența lui

Dumnezeu nu este niciodată o problemă pentru mintea nepervertită. În fond, nu este vorba, nu va fi niciodată vorba în spiritul omului de Dumnezeu, ci de raporturile lui Dumnezeu cu lumea; este vorba de *Înțelepciunea* lui Dumnezeu, căci ea Îl manifestă pe Dumnezeu în lume și în uman (nu pe Dumnezeu nu-L acceptă Ivan Karamazov, ci lumea Sa, Înțelepciunea Sa; atitudinea lui Ivan nu este ateistă, ci antisofianică) și aici se atinge adevărata problemă a lui Iov.

Imaginea lui Iov este profund simbolică; semnificația ei se avântă ca o săgeată și se repercutează și în cer și pe pământ, dar mai ales în cer. "Contractul" este depășit în aparențele lui simpliste și dezvăluie un "cu totul altul" ascuns; de aceea, prietenii lui Iov, "juriștii" drepți, inflexibili, sunt reduși la tăcere. "Sărmanul" Iov profetizează și prefigurează destinul "bogatului", al lui Dumnezeu. Dumnezeu ridică vălul tainei Sale și apare ca *Iov dumnezeiesc* și din acest moment teologii prea optimiști riscă să ia locul "prietenilor" dumnezeiescului Iov. Nu o mână omenească astupă gura lui Iov, ci, profetic, mâna lui Hristos; mâna Lui e străpunsă și omul vede prin ea. Crucea reduce la tăcere mânia lui Iahvé împotriva omului. Crucea reduce la tăcere revolta omului împotriva Leviatanului cu inima de piatră. Prin mâna străpunsă omul întrevede inima lui Iov - Dumnezeu-Omul ("argumentul teribil" al Crucii în dialectica lui Ivan Karamazov). Această viziune este inaccesibilă oricărei apologetici rectilinii a nenumăraților "prietenilor", ea nu este deschisă decât Sofiei divine: *Gândurile Mele nu sunt ca gândurile voastre* (Is. 55,8) și ea se va deschide înaintea Născătoarei de Dumnezeu, căci inima acesteia este dinainte străpunsă de sabie[9]. Dacă legământul lui Iahvé cu poporul ales i-a făcut pe acesta "mireasă", a fost tot după regulile societății masculinului. Dumnezeu monoteist, masculin, inspiră frică și cutremur, contractul cu caracter juridic nu lasă nici un loc "bunului și dumnezeiescului Eros"[10]. Bărbatul este în totalitate supus legii. Femeia nu are decât o semnificație secundară și prin a-

9 Orice icoană a Maicii Domnului cu Pruncul în brațe o exprimă.

10 Dionisie Areopagitul, *De Div. nom.*, cap. IV, 10,12,14; Sfântul Maxim, P. G. t. 90, col. 1383-1387.

ceasta valorile sofianice sunt puțin cunoscute. Dar "cazul lui Iov" provoacă *anamneza Sofiei*, a acestui martor în cer favorabil lui Iov și care luptă pentru Dumnezeu împotriva lui Dumnezeu.

Jung prezintă o alegere foarte bogată de texte sofianice (Pilde, Înțelepciunea lui Isus Sirah, Înțelepciunea lui Solomon) Sofia își face intrarea ca bucuria lui Dumnezeu și a omului (Înțelepciunea lui Solomon 8,30-31); plăsmuitoare a lumilor, ea se ridică la rangul de entelechie[11] supremă a lor. Dar mai cu seamă ea descoperă aspectul feminin al energiilor divine[12], care nu ating deloc ființa lui Dumnezeu, dar exprimă o anumită tonalitate interioară a manifestărilor Lui în lume. Chemarea ei este de a zămisli gândurile dumnezeiești și a le da *formă omenească*; ea este *umanizarea* lui Iahvé. Prin principiul feminin al Sofiei, figura înspăimântătoare a lui Iahvé se metamorfozează în față omenească. Fecioara Maria Îl zămislește pe Iahvé-Omul. În locul contractului în raporturi juridice, *hièros gamos* cu poporul ales zămislește și face din popor: Biserică, Logodnică și Mireasă. *Omul nou* al Sfântului Apostol Pavel își are replica în Dumnezeul Cel Nou, Dumnezeul Noului Legământ. Este inimaginabilul postulat al întrebării lui Iov. Dumnezeu răspunde propriilor Sale premize depuse în *imago Dei*: *născut de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria* vestește în starea trisolară a Epifaniei sfârșitul împărăției monoteiste a lui Iahvé. Iar zămislirea de către Théotokos *fără tată dintre oameni* vestește și sfârșitul domniei masculinului, sfârșitul patriarhatului. În fenomenologia conștiinței religioase pe care o realizează Jung, și în aceasta constă toată măreția ei, se descoperă adevărul dogmei. Născătoarea de Dumnezeu nu este doar un simplu agent al Întrupării. Ierusalimul este un oraș printre cetățile pământești, dar el este și Sion! *Cetatea asupra căreia se cheamă numele Tău* (Daniel 9,18). Ea este centrul cosmic, muntele sfânt, punctul de pe pământ pe care îl atinge scara lui Iacov.

---

11 Termenul lui Aristotel care înseamnă formă sau rațiune, logos care determină actualizarea unei puteri.

12 Numai palamismul, doctrina sa despre energiile dumnezeiești, permite o sofiologie corectă.

Fecioara. Noul Ierusalim (Apoc. 21,2), nu este "o femeie printre femei", ci cea *binecuvântată între femei* (Luca 1,28), *cea plină de har* (Luca 1,28), cea în care Însuși Iahvé S-a sălășluit. Ea este organul Sofiei și prin aceasta organul uimitoarei schimbări a destinului lui Iahvé. Înainte de a-i răspunde lui Iov, Dumnezeu îi pune femeii întrebarea preliminară și, de această singură întrebare, atârnă toate celelalte întrebări. Și Fecioara rostește *fiat*: să i se răspundă lui Iov. *Dumnezeu este în cer și omul este pe pământ* constată Iov, și omul moare de această constatare, așteptând uimitorul cuvânt al Sfintei Tereza: "Mor că încă n-am murit"; iată-l pe Iov, zăcând pe grămada sa de gunoi, cerând un martor ceresc: el cere răspunsul adevărat și refuză orice surogat. Mâna nu-i mai acoperă gură și gura sa strigă și cere imposibilul, convertirea lui Iahvé în Dumnezeu-Omul; *dacă ai rupe cerurile și Te-ai pogorî pe pământ!* strigă Isaia (63,19). Atunci Dumnezeu pune mâna pe gura Leviatanului, imaginea înfricoșătoare a lui Iahvé, și mâna aceasta este *sofia, fața eternă a omenescului*. Chipul lui Dumnezeu în om cheamă chipul omului în Dumnezeu, el cere Întruparea. Este cererea inimii omenești și Sofia duce această cerere la Dumnezeu, luptă împotriva lui Iahvé pentru Dumnezeu și biruiește, singurul răspuns valabil pentru Iov.

"Logica inimii" lui Pascal se regăsește în "argumentul inimii" lui Dostoievski. Stepan Verhovenschi, în finalul *Demonilor*, enunță intuiția fundamentală a misticii creștine. Inima iubește în mod firesc așa cum lumina luminează în mod firesc. Or, omul nu poate să fiu iubească, iată prima și cea mai categorică intuiție. Măreției inimii și a iubirii, din veci existentă, nu-i poate răspunde decât dimensiunea nemuririi. Dumnezeu a aprins flacăra iubirii în inima omului și nu va mai putea să o stingă niciodată fiindcă ea este îndreptată spre El și se descoperă a fi de o fire cu a Lui. Iubirea dă nemurire și nu are asemuire decât cu veșnicia. Taina inimii omenești este argumentul cel mai puternic, este argumentul zdrobitor în favoarea existenței Celui necesar și nemuritor: "Dumnezeu, singura ființă pe care și-o dorește inima"[13].

[13] N. Cabasila, citat de M. Lot-Borodine, în *La grâce déifiante*, p. 330.

Catafatismul ideilor prea clare face loc aici apofatismului celor de negrăit. Desigur, în Absolut, nu poate fi vorba de nici o nevoie, dar în sens *biblic*, existențial, Dumnezeu este totodată deasupra și în centrul oricărei nevoi. Deja Abel prefigurează destinul lui Iov Celui dumnezeiesc. Mai târziu, este istoria lui Avraam și a fiului său. Comentariile clasice au atenuat mult paradoxul; ele n-au putut să salveze sensul etic răsturnat, aceasta nefiind cu putință decât la altă adâncime. Kierkegaard, Dostoievski, Bloy vor pune mereu întrebările lui Iov maeștrilor de sisteme, acestor maeștri ai jocului simplist de reconstituire din bucăți a imaginii, de nepătruns totuși[14], a lui Avraam înjunghiindu-și fiul, și ai pudorii abia acoperite de *angelus ex machina* oprind gestul ucigaș. Fiul domolește "mânia" tatălui său și Tatăl atotputernic, Absolutul, împasibilul, în loc să ierte pur și simplu și să distrugă buruiana otrăvitoare a răului... (la ce bun atunci toate puterile zdrobitoare ale lui Iahvé, pomenite înaintea lui Iov)... își dă Fiul pe mâna diavolului, acceptă părăsirea și moartea Lui. Este vorba aici de ceva infinit mai adânc, mai tragic, este vorba de tragedia divină, de negrăit și fără de măsură față de o simplă vinovăție a "bieților păcătoși, născuți în fărădelege, incapabili să facă binele prin ei înșiși". Dacă această modestă explicație ar constitui adevărul ultim despre Dumnezeu și făptura Lui, ea ar fi o teribilă acuzație adusă lui Dumnezeu Însuși pentru o greșeală inițială, ea ar sublinia lipsa flagrantă de înțelepciune (este argumentul marelui Inchizitor din legenda lui Ivan Karamazov a lui Dostoievski) și n-ar mai rămâne decât să acoperi cu mâna orice gură, să te acomodezi cu o conștiință necurată, răspunzând la orice întrebare prin argumentul agnostic al tainei sau printr-o "suveranitate" dumnezeiască absolut impenetrabilă pentru om. Simplificarea nu descoperă măreția credinței lui Avraam decât în caracterul ei orb (de ce natură o fi?). E o simplificare ce continuă la fel când vorbește despre suferința și moartea numai a *omului*

[14] Nu este vorba de Avraam, este vorba de prefigurarea atât de bine exprimată de Mitropolitul Filaret: Tatăl este iubirea care răstignește, Fiul este iubirea răstignită, iar Duhul Sfânt este puterea de nebiruit a Crucii. Patripasianismul este exclus: Tatăl nu suferă în El Însuși, ci în Fiul.

Iisus (ceea ce Îl împarte pe Hristos în două: Dumnezeu face în El minuni, iar omul plânge, suferă și moare)... și Îl lasă pe *Dumnezeu* nepăsător. În acest caz și Euharistia riscă să pară a fi dintre "bunurile recuperate" de Iov: sângele omenesc al lui Iisus înlocuind iubirea divină a lui Dumnezeu jertfit; ar fi un joc prea facil când este vorba despre singura atotputernicie și de miracolul ei.

Nici o refulare a umanului în complexul de vinovăție, nici o reducere a omului la neant n-ar putea vreodată să-L mărească pe Dumnezeu, grija aceasta n-ar adăuga nici un cot la statura Lui. "Suveranitatea lui Dumnezeu" cu orice preț se construiește pe conceptul prea omenesc al atotputerniciei lui Iahvé și reprezintă o întoarcere în urmă. Ea îl lasă pe Iov fără soluție și Îl închide pe Dumnezeu Însuși în propria *Sa* întrebare fără răspuns. Nu este vorba despre dreptatea sau nedreptatea lui Dumnezeu; aceștia sunt termenii juridici ai contractului înaintea "cazului Iov". Sunt termenii societății masculine, termenii bărbaților și ai unui Dumnezeu al bărbaților.

Mistica le provoacă întotdeauna neîncredere teologilor "drepți", adăpostiți de "prietenii" lui Iov. Experiența marilor mistici este întotdeauna paradoxală, neliniștitoare chiar pentru întregul sistem, ea se exprimă în propiul său limbaj negăsindu-și loc în sistemele gânditorilor; ea nu vorbește în termenii rațiunii, părând fără nici o socotință. Încercările de a reduce Evanghelia la *agapè*, numai la mișcarea dinspre Dumnezeu, fără nici o întoarcere către Dumnezeu suprimă toată dialectica întrebării și a răspunsului, suprimă cazul Iov, deformează Hristologia. Părinții Bisericii nu s-au temut să vorbească despre paradoxul unei oarecare *neputințe a lui Dumnezeu*, de limitarea Sa voluntară. Regula de aur a gândirii patristice nu încetează să afirme: Dumnezeu a putut crea omul fără om, dar nu poate să mântuiască omul fără om, fără răspunsul lui liber. Iahvé poate face să tremure biata făptură, pulberea propriei Sale imaginații, dar nici chiar Dumnezeu cel Atotputernic "nu poate constrânge pe nimeni să-L iubească". Aici este punctul cel mai incandescent al "riscului" "aventurii" lui Dumnezeu rostind *fiat*-ul creator. A-L iubi pe Dumnezeu înseamnă pentru orice spirit liber de "prejudecată" teologică: să te îndrepți spre

Dumnezeu din iubirea *pe care omul* I-o poartă Dumnezeului său. Pentru Dionisie Areopagitul, pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, Hristos este *Eros răstignit*, este locul sfânt al oratiei de nuntă biblice și raporturile sunt reciproce. Sfântul Teodorit al Cirului subliniază acest lucru: consumând Sfânta Euharistie, intrăm în comuniune de nuntă[15].

"Prietenii" lui Iov își finisează conceptele de-a lungul secolelor până la o perfecțiune de o impresionantă limpezime logică. "În acest sistem... astăzi peste tot răspândit, Dumnezeu nu a fost ucis, a fost asimilat"[16]. Cartezianismul face din Dumnezeu o adevărată mașină matematică, perfectă, a desăvârșirii divine; *pathôn theos*, "Dumnezeul suferind" (Sfântul Grigorie de Nazianz) nu este aici. Într-un asemenea adevăr "organizat", paradoxul evanghelic, cu toată forța lui explozivă, este escamotat. Or, tot miracolul Născătoarei de Dumnezeu constă în sinergismul în care Dumnezeu și oamenii, Dumnezeu-Omul, se află în lucrarea zămislirii. El trece prin durerile propriei Sale nașteri. *Mielul jertfit de la întemeierea lumii* este imaginea omenească a veșnicei nașteri divine în iubire. Dumnezeu Însuși se așază pe grămada de gunoi a lui Iov ca să-i răspundă (*Fiul Omului nu are unde să-Și plece capul*) (Luca 9,58). Dumnezeu îndură în Sine Însuși ceea ce Iahvé i-a dat robului Său Iov: *Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?* (Ps. 21,1) este strigătul părăsirii lui Iov Celui dumnezeiesc. Iată adevărata măreție și Suveranitatea lui Dumnezeu: transcenderea propriei Sale transcendențe. "Eu sunt tot atât de mare ca Dumnezeu, Dumnezeu este la fel de mic ca mine" spune Angelus Silesius. Dar dacă Hristos este Dumnezeu-Omul și dacă în El nu este *nici bărbat, nici femeie, nici grec, nici evreu* (Gal.3,28), Fecioara este om deplin. Manifestare predestinată a Sofiei, ea este "ușa Raiului", Scara lui Iacov desfășurată, ea schimbă cerul și pământul. Ea zămislește forma dumnezeiască pe pământ și forma omenească în ceruri (și aceasta este semnificația foarte precisă a termenului liturgic "Împărăteasa cerului și a pământului"). Jung a avut o intuiție impresionantă când a spus că eveni-

15 P. G. t. 81, 128 A.

16 H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Aubier, 1954, p. 194.

mentul Adormirii Maicii Domnului conține toate elementele răspunsului către Iov. Este anamneza Sofiei care este cheia istoriei lui Iov. Descoperirea uluitoare a *umanizării lui Iahvé nu este posibilă decât în sânul Treimii*. Sofia îl incită pe Iahvé să se descopere ca Treime. Această revelație, prin Întrupare, se articulează pe mariologie, care, doar ea, lămurește fundamentele profunde ale hristologiei. La Dante, Născătoarea de Dumnezeu (Paradisul 33,3) este *termino fisso d'eterno consiglio*.

Abordând al treilea act, Jung atrage atenția asupra cererii Rugăciunii Domnești: *Nu ne duce pe noi în ispită* (Mat. 6,13). Ea poate fi înțeleasă în sensul lui "terror antiquus", al fricii de Dumnezeu, *începutul* înțelepciunii (Ps. 110,10). Or, revelația nou-testamentară aduce eliberarea de concepția infantilă, insuficientă, despre Dumnezeu. Mesajul ioaneic al iubirii, *sfârșitul* înțelepciunii lui Dumnezeu, eliberează de spaima de Leviatan. Dar Rugăciunea Domnească arată că ispita reîntoarcerii în urmă este mereu posibilă. Nu mai este decât o ispită, căci potopul aparține unei epoci revolute și în fața tulburărilor, chiar a celor descrise în *Apocalipsă*, răsună Trisagionul; trecerea la Noul Legământ marchează o *metanoia*: o convertire a condițiilor existențiale anunțate prin textele sofianice: antropomorfoza lui Dumnezeu și teomorfoza omului. Răspunsul către Iov și-a făcut apariția și el nu este deloc cel al restituirii bunurilor pierdute (cât de echivocă în cazul ființelor moarte). Pe planul lui *a avea*, Iov a primit mai puțin decât avusese, el a pierdut la jocul divin și sfârșitul istoriei sale frapează printr-o anumită "păcăleală". De aceea, cuvântul lui Dumnezeu se oprește în puncte de suspensie. Iov este justificat înaintea prietenilor săi, dar justificat "pe credit", victimă a destinului său prefigurator. Dar, mai profund decât episodul pământesc, în post-scriptumul veșniciei, el primește infinit mai mult decât a avut vreodată. Nu este vorba de bunuri, de averea lui, este vorba despre Iov în fața "mesei fără văl", înaintea răspunsului viu la întrebarea sa, Iov înaintea *apărătorului său și a celui ce dă mărturie în cer* (Iov. 16,19). Fidelitatea lui Iov față de contract era deja fidelitatea față de chipul lui Dumnezeu în el; ea L-a arătat pe Dumnezeu ca fiind în întârziere față de propria-I făptură și a declanșat intervenția Sofiei, a grăbit dorința lui Dum-

nezeu de a deveni om, de a-l răspunde lui Iov și, prin el, întregii făpturi. Mâna lui Iov slobozește gura ca să cânte *Sanctus*. La aceasta se referă Hristos citând din Psalmul 81, 6: *Eu am zis: «Dumnezei sunteți și toți fii ai Celui Preaînalt»*.

La sfârșit, Jung observă reminiscența lui Iov în *Apocalipsă*, care descrie ultimele evenimente ale istoriei omenirii. Ioan este zdrobit de începutul viziunii sale care reînnoiește, cu înfățișarea Mielului, aspectul terifiant al lui Iahvé: din gura Mielului iese o sabie cu două tăișuri, El are șapte coarne. Ruperea peceților zguduie pământul din temelii. Este marea zi a Mielului, Marea Zi a mâniei, dar iată că, împreună cu al șaptelea Înger, apare Femeia învesmântată în Soare (Apoc. 12,1). Este imaginea Maicii Domnului îmbrăcată în Hristos. *Îmbrăcați-vă în Iisus Hristos Domnul* (Rom. 13,14). Lumina primei zile a creației este soarele Filantropiei divine, a iubirii lui Dumnezeu pentru om. Fecioara ținându-L în brațele ei pe pruncul Iisus este icoana acestei iubiri. În descrierea *Apocalipsei, luna era sub picioarele ei și pe cap purta o coroană din douăsprezece stele* (Apoc. 12,1): atributele cosmice al Sofiei, elementul teluric al femininului este transformat prin înălțarea lui în sfera uraniană.

Pentru Jung, Adormirea Maicii Domnului o identifică pe Fecioara cu Sofia cugetării dumnezeiești. Este revelarea femeii și a eternului, nu eternul feminin al romanticilor, ci eternul fecioresc și totodată matern al revelației biblice. Adormirea este revelarea arhetipului feminin. *Femeia învesmântată în Soare* a Apocalipsei *aduce pe lume un copil de parte bărbătească* (Apoc. 12,5). Aici trebuie să încercăm să descifrăm jocul arhetipurilor. Ne aflăm în decursul evenimentelor eshatologice și nu este vorba de nașterea istorică a lui Hristos, ci de zămislirea pusă sub semnul ei. Masculinul este adesea tentat de reîntoarcerea la sânul mamei, la starea preconștientă. Or, adevărata naștere se face către soarele conștiinței pnevmatofore (duhovnicești). Dacă senilitatea marchează eclipsa conștiinței, căderea în copilărie, adevărata naștere introduce în ziua neînserată. Copilul din relatarea apocaliptică este răpit la Dumnezeu, în timp ce femeia locuiește într-un loc pregătit de Dumnezeu. Este ca un profil schematic al destinului istoric. Omul zămislit de Sofia-Maria-Biserica întâlnește dumnezeiescul, adevărata sa patrie

cerească, este redat adevăratului său destin, propriului său adevăr: Hristos S-a format în el și, "aprig", el pune mâna pe Împărăția lui Dumnezeu și "înclină" tot ce este pământesc înspre cele cerești. Biserica sălășluiește într-un loc păzit: *porțile iadului nu o vor birui* (Mat. 16, 18); învesmântată în Soare, ea este zămislirea, nașterea pusă în inima lumii pentru a manifesta necontenit protecția maternă, a naște în cer și a călăuzi omul spre patria lui cerească. Nu anamneza Sofiei, ci trăirea ei cu mare bucurie marchează epoca eshatologică; și Jung, cu o pătrundere impresionantă, vede în promulgarea dogmei Adormirii semnul vremurilor. *Copilul de parte bărbătească* (Apoc. 12,5) s-a născut când omul era la vremea maturității lui; *dacă nu veți fi ca pruncii, nu veți intra în Împărăția lui Dumnezeu* (Mat.18,3). *Copilul* înseamnă omul vremurilor de pe urmă și omul Împărăției. În planul arhetipurilor, desfrânatei Babilonului, amazoanei masculinizate, i se opune chipul luminos al femeii solare, Femeia-Fecioară-Mamă; antihristului, mascul tenebros, i se opune arhetipul Omului-Copil - Filius Sapientiae: Ilie, Ioan Botezătorul și ultimul martor al Apocalipsei.

Cuvintele: *nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală* (Mat.10,26); *cine are urechi de auzit să audă* (Marcu 4,22-23) sunt presimțirea, tâșnirea grandioasă a sintezelor de pe urmă. Acesta este sfârșitul fragmentărilor, aceasta este vremea proiecțiilor arhetipale în împlinirile istorice. Femininul gestat ajunge la maturitatea femeii care zămislește masculinul eshatologic: Omul-Prunc al întregirii celei de pe urmă - *Filius Sapientiae*, Fiul Înțelepciunii. Masculinul și femininul intră în ultima fază, dinaintea unirii celor distincte în Împărăție.

CAPITOLUL III

NĂSCĂTOAREA DE DUMNEZEU - ARHETIPUL FEMININULUI

1. Credința răstignită, izvorul vieții noi

Troparul Bunei-Vestiri numește această sărbătoare "începutul mântuirii noastre și arătarea tainei celei din veac", iar Sfânta Fecioară este numită "templu sfințit și sân de maică mai presus de ceruri". Sfântul Ioan Gură de Aur numește Buna-Vestire "praznicul Rădăcinii", în sensul de început absolut care inaugurează noul eon. Antropologia urcă astfel la "rădăcina mariologiei"[1].

În omilia sa la aceeași sărbătoare, Nicolae Cabasila sintetizează învățătura patristică: "Întruparea a fost nu numai lucrarea Tatălui, a Virtuții Sale și a Duhului Său, ci și lucrarea voinței și a credinței Fecioarei. Fără consimțământul Celei-fără-de-prihană, fără credința ei, acest proiect ar fi fost tot atât de nerealizabil ca și fără intervenția Celor Trei Persoane divine. Dumnezeu a luat-o ca Maică numai după ce a învățat-o și a convins-o și a luat trup din trupul ei numai pentru că ea a voit să-I ofere trupul său. Așa cum a dorit să se întrupeze, tot așa a voit ca Maica Sa să-L zămislească cu voia ei pe deplin liberă și din tot sufletul"[2].

Ne aflăm în fața nepătrunsei taine a Celui ce stăpânește timpul și evenimentele, înaintea celui mai uluitor fapt: ca Cel fără de început să fie Cel ce începe. Toată forța dogmei mariologice se află în evenimentul zămislirii lui Dumnezeu. Dumne-

---

1 Pentru Sfinții Părinți, nașterea lui Hristos, mai mult decât o modalitate a întrupării, are valoare de semn, replică vizibilă a nașterii invizibile "născut de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria". De aici vine imaginea nașterii credincioșilor *ex fide et Spiritu Sancto*, credința fiecărui credincios se include, se înrădăcinează în fapta Fecioarei, în *fiat*-ul rostit de Ea.

2 Citat de V. Lossky. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*.

zeu are atotputernicia de a *se naște* ca Dumnezeu, după cum are atotputernicia de *a muri* în Hristos ca Dumnezeu. Orice formulare a acestei taine este stânjenitoare, și aici mai mult ca oriunde se impune tăcerea apofatică[3]. Doar *Cântarea Cântărilor* o cântă, *iubirea este tot atât de tare ca moartea* (Cânt.8,6), este mai tare decât moartea și Dumnezeu este Cel ce o trăiește și, după El, toți ai Săi.

Cu cât Dumnezeu se "înomenește" și îl aduce pe om mai aproape de nivelul Său, făcând dintr-însul chip aidoma Lui, cu atât afirmă măreția propriei Sale idei despre om ca replică a Celui Ce Este. Tocmai de aceea spune Hristos: "*Paharul meu veți bea și cu botezul cu care Eu mă botez vă veți boteza*" (Mat. 20,23). Totul trece prin Crucea înfiptă în pragul noii vieți. "Botezul cu apă creează omul, în timp ce botezul cu sânge are două virtuți: cea a apei și cea a participării noastre"[4]. Biserica venerează cu predilecție martirii, "iubirea în lucrare", și îi numește "rănițiii Mirelui dumnezeiesc"[5] iar din rana Fecioarei: *prin sufletul tău va trece sabie* (Luca 2, 35), se naște, din Duh și din sânge, Arhetipul feminin. Pentru Fecioară, slujirea sa de Femeie începe în momentul Bunei-Vestiri, dar din punct de vedere arhetipal, aceasta urcă și prinde rădăcini prin Cruce[6]. Paralelismul strâns al întreitului *fiat* se impune în toată amploarea semnificației sale. Noaptea din grădina Ghetsimani răsună de *fiat*-ul lui Hristos: *facă-se voia Ta* (Mat.26,39); *fiat*-ul Fecioarei conține deja *Stabat Mater dolorosa* de la piciorul Crucii[7]; lupta tragică a credintei îl face pe Sfântul Ioan Botezătorul să treacă prin încercarea focului și *fiat*-ul său, împlinit și pecetluit prin mucenicie, este confirmat de răspunsul dat de Hristos ucenicilor Sfântului Ioan. Credința răstignită a celor trei arhetipuri prefigurează crucea purtătoare de viață. Da-ul

---

3 Aceasta postulează moderația în afirmațiile catafatice, respectul în fața Tainei, care trebuie "cinstită în tăcere" mai mult ca oricând.

4 N. Cabasila, *Viața în Iisus Hristos*.

5 *Ibid.*

6 Tema este dezvoltată în rugăciunile liturgice numite printr-un termen care unește Crucea și pe Născătoarea de Dumnezeu.

7 O icoană a Bunei-Vestiri îl arată pe Îngerul Gavriil ținând o cruce. Vezi *Recueil des sermons* de Pr. S. Boulgakoff.

rostit prin *fiat* nu este un simplu enunț, ci biruința strălucitoare asupra posibilei negații, biruință adusă în inimă și întrupată în lucrarea Mirelui răstignit și de "rănițli Mirelui dumnezeiesc"[8].

2. Hagiofanie, sfințenie manifestată, deplinătate arhetipală.

În comentariul său la cea de a patra *Evanghelie*, Origen notează că izvorul bogăției ei duhovnicești a fost comuniunea tainică dintre Sfântul Ioan Evanghelistul și Maica Domnului. Prezența Maicii Domnului în sânul obștei apostolice (Fapte 1,14) este admirabil exprimată de icoanele Cincizecimii și Înălțării. Pentru cel ce știe să citească istoria biblică cu ochii Sfinților Părinți, această prezență radiază bucuria universală, lumina ei (a celei "ce a născut Lumina") încercuiește taina centrală a Bisericii: *hagiofania* și *doxofania*, manifestarea Sfințeniei și a Slavei. Într-adevăr, înviată, Maica Domnului mărturisește despre planul lui Dumnezeu cu făptura: desăvârșita unire a omenescului și a dumnezeiescului în *cea dintâi ființă umană îndumnezeită*. Numele liturgice ale Fecioarei exprimă atingerea plinătății: "cheia Împărăției", "ușă cerească", "cer", "biserică a lui Dumnezeu", "cea care a stricat îngrăditura păcatului" (dogmatica glasului întâi). Lumea a fost făcută în vederea îndumnezeirii făpturii și în Fecioara acest destin universal este dinainte-împlinit, ea este prefigurarea lui arhetipală. În cântările sale dogmatice, Biserica accentuează cu putere această menire universală a Maicii Domnului: "ușa mântuirii", "dumnezeiască intrare a celor ce se mântuiesc", "în sânul tău, Preacurată Fecioară, Dumnezeu Cel ce șade întru slavă. Tatăl nostru, a înnoit toată făptura" (rugăciunile utreniei de sâmbătă). "Dându-și trupul său lui Hristos, Maica este de un sânge cu El"[9] și textele liturgice revin mereu și interpretează faptul că în trupul ei cel dăruit lui Hristos toți oamenii au devenit părtași la firea dumnezeiască a Cuvântului. Fecioara Odighitria[10] deschide

---

8 Reprezentat în icoana Deisis.

9 Dacă orice credincios devine consanguin cu Hristos în unirea euharistică, Fecioara este astfel în mod unic, prin relația sa maternă.

10 Icoana Maicii Domnului "Odighitria" de la *odègeo*, a îndruma, o reprezintă pe cea care îndrumă, călăuzește, pe drumul vieții. Călugării își puneau această icoană pe vapoarele lor.

calea Bisericii în uman, ea este "ușa". Hristos se numește pe Sine "calea și ușa" ca Dumnezeu-Om. El este *unicul*. Fecioara este *cea dintâi*, ea se află în fruntea omenirii și e urmată de toți. Ea naște Calea și se face pe sine "îndrumătoare" și "stâlp de foc", călăuzind spre Noul Ierusalim.

Ea trece prima prin moartea făcută neputincioasă și de aceea canonul care se citește în ceasul morții oricărui credincios se adresează ocrotirii ei materne: "Întru Adormire, Născătoare de Dumnezeu, lumea nu ai părăsit", cântă Biserica, căci într-însa lumea devine deja "făptura cea nouă". În planul arhetipal al sfințeniei, al *omenescului desăvârșit*, persoanei dumnezeiești a lui Hristos îi corespunde persoana umană a Născătoarei de Dumnezeu. Iconografia o explică punând în paralel, în viziune sinoptică, cele două icoane: Înălțarea Domnului și Adormirea Maicii Sale: Dumnezeu îl face pe om și omul Îl face pe Dumnezeu, ceea ce ilustrează adagiul patristic cel mai ferm: Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să devină dumnezeu. Un text liturgic o subliniază foarte fericit: "Bucură-te, cununa dogmelor". Fecioara este dogma vie, adevărul săvârșit în făptură. Adormirea închide ușa morții, neantul este pecetluit cu pecetea Născătoarei de Dumnezeu, pecete pusă de sus prin Dumnezeu-Omul, iar de jos, prin cea dintâi făptură înviată din morți*.

3. Arhetip al Preoției împărătești feminine

Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic (Luca 1,49); iconografia, în compoziția numită "încoronarea Maicii Domnului", o arată în fruntea cetelor îngerești și a Preoției împărătești. Hristos este Împăratul și, cum spune *Psalmul* 44,10 *șezut-a Împărăteasa la dreapta Ta*. Problema preoției femeii își află soluția în planul foarte precis al harismelor. Maica Domnului nu are nimic dintr-un Episcop. Dacă, iconografic, este adesea reprezentată cu un omofor[11], acesta este doar semnul ocrotirii ei

---

* Înviată și înălțată la cer cu trupul.(N.red.)

11 *Omoforion* (omofor) vine de la *ômos* umăr și *ferô* a purta. Este imaginea Păstorului celui bun care poartă pe umărul Său oaia pierdută, firea omenească. Fără nici o legătură cu puterea sacerdotală a episcopilor. Maica Domnului ținând omoforul ocrotește firea omenească și o acoperă cu acoperământul ei ma-

materne, și nu al puterii sacerdotale. Sacerdoțiul funcțional este o *funcție* masculină de martor: episcopul atestă validitatea Sfintelor Taine și are puterea de a le săvârși; el are harisma de a veghea la păstrarea purității tradiției și exercită puterea pastorală. Or slujirea femeii nu se înfăptuiește prin funcții, ci prin *firea*, prin *natura* ei. Slujirea funcțională nu se află printre harismele ei, fiindcă aceasta ar însemna trădarea ființei ei.

Bărbatul legat esențial de Hristos-Preotul, bărbatul-episcop, prin funcțiile sale sacerdotale, pătrunde sacramental elementele lumii acesteia pentru a le sfinți și a le transforma în Împărăție. Bărbatul-martor acționează prin bărbăția lui; el pătrunde în trupul acestei lumi prin energiile sale sacerdotale; el este "violentul" de care vorbește *Evanghelia*, cel ce ia cu asalt comoara Împărăției; or această comoară este hagiofanie, sfințenia ființei și femeia este cea care îi dă chip. Legată în chiar ființa ei de Duhul Sfânt, Mângâietorul dătător de viață, femeia este Eva-Viață, cea care dă viață, salvează, ocrotește fiecare părticică a creației masculine. Cultul cavaleresc al Frumoasei Doamne este o expresie romantică în care există un sâmbure de adevăr. "Rai", Maica Domnului întruchipează harul, iubirea dumnezeiească de oameni. Masculinul se exercită la nivelul actelor lui *homo faber* și lumea întreagă devine ca trupul lui prelungit. Dar toate activitățile unui inventator, ale unui constructor, ale unui reformator care edifică lumea și o ordonează se înalță mistic și ascetic pentru a afirma supremația spiritualului asupra materialului, pentru a face din haos cosmos, frumusețea. Aspirația, în intenția sa purificată, se îndreaptă spre ordinea "sofrosinică", în care lumea, în structura ei normativă, apare neprihănită, ia chipul Fecioarei-Maică, de unde toate apelativele cosmice pe care i le dă Liturghia. Dacă bărbatul ekstatic se află, esențial, în propria lui extensiune, femeia, enstatică, se află în ea însăși, este întoarsă spre ființa ei.

Femininul se exercită la nivelul structurii ontologice; el nu este cuvântul, verbul, ci *a fi*, *esse*, sânul făpturii. Născătoarea

---

tern. René Laurentin (*Essai sur un malaise théologique. Marie est le sacerdoce* în *Nouv. Revue théol.*, 1947) notează: "Concluzia noastră este că trebuie să desolidarizăm doctrina «sacerdoțiului Maicii Domnului» de denumirea Maica Domnului-Preoteasă, care a deservit-o întotdeauna". (p.283).

de Dumnezeu zămisleşte "Pruncul Sfânt", îi dă trupul său în care se manifestă conţinutul, cuvântul, puterea, lucrarea. Prin caracterul abstract al conceptelor raţiunii lui, masculinul alunecă în mod constant în schematism. Simţindu-se strâmtorat în neputinţa lui teoretică[12], el se revoltă împotriva materiei, a trupului, manifestă cu uşurinţă un dispreţ gnostic şi acesta îl introduce în formele deviate ale unui ascetism inuman[13]. Gnoza raţionalistă şi tehnica dezumanizantă, libertinismul sau ascetismul uscat, vlăguitor nu mai pot fi redresate decât dinăuntru prin sfinţirea fiinţei şi curăţia feminină a inimii: *Inimă curată zideşte întru mine, Dumnezeule, şi duh drept înnoieşte întru cele dinăuntru ale mele* (Ps.50,11). Bărbatul este chemat să cultive grădina cosmică, să descifreze numele, să deseneze icoana Împărăţiei prin toate formele culturii, dar această icoană, în care forma coincide cu conţinutul, este Fecioara cu Pruncul Iisus, *femeia îmbrăcată în Soare*, chipul omenesc al Sfântului. Bărbatul, masculinul, sacerdoţiul haric şi funcţional, slujeşte Biserica, cultivă cântarea sfinţeniei Sale. Femeia nu poate fi preot fără să se trădeze, pentru că ea este chemată să-şi împlinească Preoţia împărătească prin fiinţa ei, prin natura ei, conform *stării ei harismatice*[14]. Preoţia sacramentală este ministerul slujirii[15], ca demnitate funcţională ea se rezu-

12 *L'Homme révolté*, de Camus.

13 *Sonata Kreutzer* de Tolstoi; Părintele Teraponţ din *Fraţii Karamazov* de Dostoievski.

14 "Dacă îmi iubesc fraţii până la a-mi da viaţa pentru ei... dacă lumea s-a răstignit pentru mine şi eu pentru lume, am adus o ardere de tot la altarul lui Dumnezeu şi sunt preot al propriei mele jertfe". Origen, *In Leviticum*, omilia 9: "Nimeni nu poate participa la jertfă dacă nu s-a oferit mai întâi pe sine însuşi ca jertfă". (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat.* II, XCV): "a pregătit ca miel de jertfă şi ostie pentru jertfa mistică pe nimeni altul decât pe el însuşi" (Sfântul Grigorie de Nyssa, *De orat. Dominica*, orat. III). Sfântul Andrei Cretanul se adresează Maicii Domnului: "O nor plin de lumină... pentru a lumina cu ochii tăi de maică poporul ales şi semeţia sfântă". (P. G. t. 97, 812 B). Sfântul Ioan Damaschin adresează lauda: "tânără preoteasă jertfelnică a lui Dumnezeu, care răspândeşte mireasma preacurăţiei sale. Mir revărsat este numele tău" (P. G. t. 96, 693 B).

15 După cum spune atât de limpede Henri de Lubac: "În interiorul «sacerdoţiului general», este un «sacerdoţiu particular», pentru o funcţie particulară sau, cum spune Sfântul Leon cel Mare, pentru o «slujire specială». Este vorba despre

mă la scopul ei, acela de a transforma omul în preot, în sacerdot împărătesc. În Împărăție, toate funcțiile încetează în fața lui Hristos, unicul Preot. Hristos săvârșește Liturghia cerească, dar în fruntea poporului, a preoției universale rămâne Theotokos, Născătoarea de Dumnezeu, căci ea exprimă această preoție în calitate sa de *esse* a Împărăției înseși: sfințenia *in aeternum*, eterna descoperire și epitalamul lui *Sanctus*. Citirea liturgică a *Pildelor* 8, 22-30 la praznicul Zămislirii o numește pe Maica Domnului locul Înțelepciunii lui Dumnezeu și preamărește în ea țelul atins al Creației dumnezeiești[16].

4. Arhetipul castității ontologice "sophrosyné"

Sfântul Isaac Sirul vorbește despre îngerul păzitor ca fiind "îngerul castității"[17], cel ce face să pătrundă castitatea în structura ființei umane și o descoperă a fi norma ontologică a omului, vegheată și păzită de îngerul său. Puterile cerești dau expresie părții duhovnicești, angelice a omului. În anaforaua siriacă a lui Iacob din Sarug preotul se roagă: "dă-mi mie, Doamne, să fiu preot îngeresc"[18]. Maica Domnului, într-una din aparițiile sale, l-a calificat pe Sfântul Serafim de la Sarov cu un cuvânt foarte revelator: "Acesta este de aceeași semințe cu noi"[19]. Adică din categoria sfinților care reprezintă semințiia castității îngerești[20]. Biserica o numește pe Fecioară "curățiia lumii" și "rug aprins". Este harisma specific feminină a curăției, pentru îndreptarea curbei de necurăție care rănește și pervertește ontologia umană.

Metanoia cerută de Împărăție, metamorfoza ființei umane, este bine exprimată prin termenul grecesc *sophrosyné*, care înseamnă deplinătate pe măsura Înțelepciunii. Icoana Sfintei Sofia din Novgorod (variantă la *Deisis*) o arată ca pe un înger cu

un «sacerdoțiu interior», comun tuturor, și despre un «sacerdoțiu exterior» rezervat câtorva". *Méditation sur l'Eglise*, p. 119.

16 *Termino fisso d'eterno consiglio*, la Dante.

17 Cfr. Pr. S. Bulgakov *Scara lui Iacob*, cap. II (în rusă).

18 Renaudot, *Lib. orient.* col. 1. II, p. 364.

19 W. Ilin, *Sfântul Serafim de la Sarov*, p. 18, 26 (în rusă).

20 În acatist, Sfântul Serafim de Sarov este numit "staret al călugărilor cu un "împreună-vorbitor cu îngerii".

față de foc. Tradiția iconografică o interpretează ca imagine a fecioriei, a negrăitei curății ontologice exprimată chiar prin chipul de foc. Tradiția apropie această imagine de Maica Domnului și descoperă aici una și aceeași castitate ontologică, *sophrosyné*, integritate arhetipală realizată în uman. Este efectul înfricoșătoarei apropieri de Dumnezeu: "cel ce este lângă Mine este lângă foc", devine el însuși foc, rug aprins. De aceea, Maica Domnului din icoana Înălțării apare între Apostoli ca inimă a Bisericii pământești, neprihănirea ei, însuși duhul sfințeniei. În slujba funerară, plângerea stării de descompunere se amestecă cu bucuria unei restaurări totale a frumuseții în Sfânta Fecioară.

Asceza cultivă arta de a contempla frumusețea, ceea ce, după Sfântul Ioan Scărarul, este deja înviere. Dar dacă asceza ca nevoință și luptă este în esență violență și, astfel, esențial bărbătească, puritatea imanentă și intuiția imediată a frumuseții sunt proprii feminității[21]. Bărbatul le câștigă prin trudă, cu sudoarea frunții lui; femeia le poate exprima imediat prin harul firii ei. Tandrețea unui Sfânt Serafim sau a unui Francisc din Assisi față de "fratele nostru trupul" este profund feminină, ține de firea seminției Maicii Domnului.

"Bucură-te, început al minunilor lui Hristos" spune un text liturgic cu referire la nunta din Cana. Maica Domnului nu face minuni, dar le declanșează. Minunea din Cana făcută în toiul veseliei nupțiale conține marele simbol al schimbării calitative a apei patimilor în vin nobil, preludiu euharistic și reconstituire profetică a unității masculinului și a femininului. Este foarte semnificativ faptul că la primul Sinod ecumenic, când curentul ascetic extremist a vrut să preconizeze celibatul preoților sub pretextul că sfințenia Liturghiei și oficierea Euharistiei sunt incompatibile cu viața conjugală, cel care a influențat hotărârea Sinodului, făcând să se prescrie starea conjugală a preoților[22] a fost Episcopul Pafnutie, călugăr și unul

21 "Duhul Sfânt este o putere nemijlocită a frumuseții". Dostoievski, *Caietele Demonilor* (Vezi despre acest subiect P. Evdokimov, *Dostoievski et le problème du mal*, cap. I). Femeia este legată de Duhul Sfânt.

22 Sinodul Trullan canonizează definitiv pentru Biserica Răsăriteană starea conjugală a preotului și starea monahală numai pentru Episcopi.

dintre asceții cei mai aspri. Sinodul de la Gangra (sec. IV) condamnă energic (canonul IV) orice disprețuire a raporturilor conjugale, căci "căsătoria în sine este demnă și nepătată"; sfințită, ea este fără de prihană. Taina căsătoriei conține rugăciuni pentru castitatea soților, care în sensul lui "sophrosyné" depășește fiziologicul și desemnează structura castă a spiritului. Arhetipul Fecioarei-Maică este revelat cu cea mai mare forță și explică evlavia cu totul deosebită a marilor mistici față de Născătoarea de Dumnezeu în care, împotriva oricărei deviații inumane, ei află inspirația și "starea de iubire" (expresia Părintelui Florensky[23]) pentru toată făptura. Ca Preacurată Maică și Fecioară, Maica Domnului este, prin însăși neprihănirea ei maternă, cea mai puternică expresie a iubirii lui Dumnezeu față de om.

5. Veșnica feciorie-maternă a feminității

Dumnezeu a venit *nu ca Să I se slujească, ci ca să slujească El* (Mat.20,28), El este slujitorul venit pentru *diakonia*, iar Maica Domnului este *roaba Domnului* (Luca 1,38) chiar în slujirea ei de mijlocire. "Mai slăvită decât heruvimii", mai presus decât Îngerii (*nu știți că noi, sfinții, vom judeca Îngerii?*) (1Cor. 6,3), dar împreună-slujitoare cu ei: *Înțelepciunea și-a zidit casă rezemată pe șapte stâlpi... a pregătit vinul cu mirodenii* (Pilde 9,1). Orantă (rugătoare), ea reprezintă orice suflet în rugăciune, după cum reprezintă și slujirea de rugăciune a Bisericii, harisma ei de mijlocire. Această harismă maternă a femininului va intra în deplinătatea puterii sale la ceasul Judecății pe care Tatăl o încredințează Fiului, *I-a dat puterea de a judeca*, fiindcă este Fiul Omului (Ioan 5,27); Hristos este judecător în virtutea firii Sale umane, dar această fire omenească este a Mamei Sale, ceea ce condiționează locul aparte al celei ce mijlocește. Mireasă a Duhului, ea spune: *Vino, Doamne* (Apoc. 22,17). Adevărul, Cuvântul judecă și dezvăluie rănile, Duhul Sfânt "dă viață", tămăduiește. Dacă Verbul poartă numele Înțelepciunii și o exprimă dumnezeiește, locul omenesc în care își face Sofia locaș este Fecioara.

23 *Colonne et Affirmation de la Vérité*, p. 291.

Între Duhul Sfânt, Sofia, Fecioara și feminitate este o legătură profundă. În limba semită, duhul are două genuri, el poate fi feminin; textele siriace despre Mângâietorul spun Mângâietoarea[24]. *Evanghelia Evreilor** pune în gura lui Hristos cuvântul "mama Mea Duhul Sfânt". După expresia Părintelui Bulgakov, Duhul Sfânt este *maternitatea ipostatică*[25]. El îl descoperă pe Fiul Tatălui și pe Tată Fiului: "Astfel, Duhul este bucuria veșnică a Tatălui și a Fiului în care Ei se desfată împreună. Această bucurie este trimisă de Amândoi celor ce sunt vrednici de ea... dar purcede la existență numai din Tatăl" spune Sfântul Grigorie Palama[26]. Teologia ortodoxă distinge net planul cauzal (intra-divin) și planul descoperirilor (de viață, de revelație, de mărturisire extra-divină) în lume. Numai Tatăl este principiul cauzal, *Monarhos*, El este Tată, Izvor, Principiu al Existenței și al unității divine (*enôsis* la Sfântul Grigorie de Nazianz). Început absolut, El este de asemenea și principiu al perihorezei, al acestei mișcări circulare a vieții dumnezeiești care pleacă de la Tatăl, se manifestă în Fiul și în Duhul Sfânt pentru a se cufunda iarăși în Tatăl: nașterea și purcederea veșnice în lucrare, ieșind de la sursă și reintrând într-însa. Dar dacă Duhul Sfânt originar purcede veșnic numai de la Tatăl, El purcede și de la Fiul, dar printr-o purcedere revelatoare, *numai de manifestare*. În iconomia terestră, Duhul Sfânt ia tot ce are Fiul (*din al Meu va lua și vă va vesti*) (Ioan 16,14). Duhul Sfânt Îl descoperă și El pe Fiul, într-un anume sens Îi dă existența, viața, întotdeauna pe planul manifestării, al revelației: de aceea *nimeni nu poate să zică Domn este Iisus - decât în Duhul Sfânt* (1Cor.12,3) și, în acest sens, este El "maternitatea ipostatică"[27]. Duns Scott, vorbind despre Cele Trei Persoa-

---

24 Încă o dată, aceste expresii nu se referă la ființa lui Dumnezeu, nu introduc nici un element feminin în Dumnezeu, dar vorbesc de aspectul feminin-al unor manifestări, energii, ale lui Dumnezeu în lume.

* Apocrifă.(*N.red.*)

25 În *Capete despre Treime* (în rusă).

26 Sfântul Grigorie Palama, P. G. t. 150, col. 1145B.

27 Urmând concepția apuseană a lui *Filioque* până la limita posibilă pentru Ortodoxie, se poate spune că Tatăl îi dă Fiului energia spirativă (de purcedere) nu originară, ci de manifestare. Dar, în acest caz, echilibrul absolut al Treimii

ne ale Treimii, punea întrebarea cum ar putea fi sterp Duhul de-viață-dătător?

Crezul, în partea sa hristologică, aduce o precizare importantă: "S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om". Aici, Duhul Sfânt Îl reprezintă pe Tatăl, singurul Care naște, dar, în același timp se poate spune că Fiul e născut prin Duhul Sfânt. La fel în Epifanie, Sfântul Duh coboară ca porumbel peste Fiul chiar în momentul revelării paternității Tatălui: *acesta este Fiul Meu iubit* (Mat.3,17). Aici, Duhul Sfânt este porumbița, Suflarea zămislirii veșnice: este chipul și expresia maternității ipostatice.

"Cununa dogmelor..." "Fecioara luminează taina Treimii". Despre această lumină se precizează în dogmatica glasului al treilea: *Tu L-ai născut pe Fiul fără tată, pe Fiul născut din Tată fără mamă*. Se vede limpede corespondența strânsă dintre cele două taine. Paternității Tatălui în divin îi corespunde maternitatea Fecioarei în uman. Comentariul Sfântului Serafim la pilda evanghelică a fecioarelor pune în lumină harisma maternă a femininului. Fecioria fecioarelor nebune este stearpă, spune el, fiindcă este fără harismă și prin aceasta *nematernă*. Duhul Sfânt nu-L înlocuiește pe Tatăl, dar creează starea maternă ca putere *duhovnicească* ce zămislește, care crește ființa. Aceasta este foarte limpede în raporturile dintre Cuvânt și Duh. Fiul poartă în El tot ce este cuvânt, adevăr, conținut; Duhul Sfânt "dă viață" El nu adaugă nimic în conținut, ci atestă, revelează, *din al Meu va lua și vă va vesti* (Ioan 16,14), el aduce pe lume, naște.

Când bătrâna călugăriță din *Demonii* lui Dostoievski spune că Născătoarea de Dumnezeu este "pământ umed", ea nu

---

arată că Tatăl dă Duhului Sfânt energia paternității care în aceeași măsură nu este originară, ci de manifestare. Duhul Sfânt este spirat (purces) de Tatăl (origine) pentru, în, cu, prin Fiul (manifestare) și această diadă cheamă o altă corespondență: Fiul este născut de Tatăl (origine) pentru, în, cu, prin Duhul Sfânt (manifestare). *Ek tou Patros dia tou Hiou* îi corespunde lui *ek tou Patros dia tou Pneumatos*. *Filioque* - dar numai de manifestare - se echilibrează cu *Spirituque* - de asemenea numai de manifestare. Acest echilibru ar suplini insuficiența formulării *Crezului* la Niceea, în care dumnezeirea Duhului Sfânt nu este mărturisită îndeajuns.

face decât să reprezinte acest element al maternității sub aspectul său cosmic de pământ hrănitor, sub aspectul sufletului cosmic care zămislește lumile.

Similitudinea lucrărilor Cuvântului și ale Duhului Sfânt, mai precis a acțiunii materne epicletice* a Duhului Sfânt în orice formă de întrupare explică legătura ontică a femininului cu Duhul. Povestea biblică a creației Îl arată deja pe Duhul Sfânt în lucrarea Sa de "clocire" a adâncului din care va țâșni lumea (Fac.1,2), Biserica și Trupul lui Hristos în germene. Sfântul Duh pogoară peste Fecioară și se naște Hristos; Duhul pogoară peste Apostoli și se naște Biserica, Trupul lui Hristos. El pogoară peste pâine și vin și le transformă în Trupul și Sângele Domnului; din orice botezat El face un mădular al lui Hristos. După profeția lui Ioil (pe care Sfântul Petru o pomenește în ziua Cincizecimii), Duhul lucrează - în trupul Împărăției, Mielul - până la sfârșitul timpului. Aceasta este asemănarea lucrărilor celor doi Mângâietori: Duhul sfințește, modelează, zămislește și, la capătul lucrării Sale, apare o formă a Întrupării, iar când aceasta ajunge la deplinătatea ei, Duhul îi atestă desăvârșirea și-i manifestă slava. Duhul este Cel ce Îl "formează" pe Hristos, Îl zămislește în sufletul fiecărui credincios și tot El pregătește zămislirea eshatologică a eonului Împărăției. Chemarea harismatică a femeii se explică astfel desăvârșit: maternitatea duhovnicească este cea care Îl zămislește pe Hristos în orice ființă umană prin puterea Duhului Sfânt și, în timpul eshatologic, îl naște pe *Filius Sapientiae*: numele violenților care răpesc Împărăția.

Se poate spune că femininul axat pe propria sa ființă este sub semnul Nașterii și al Cincizecimii, zămislirea noii făpturi și a noului eon; masculinul este energetic, el este sub semnul Învierii, al Schimbării la Față, al Parusiei. Lumii divine însemnate cu pecetea Tatălui îi corespunde lumea umană cu pecetluită cu semnul Maicii, ceea ce înseamnă că lumea omenească, în structura ei *virginală*, este *maternă*. În Eva, fecioria nu era de-

* De la *epicleză* - rugăciunea liturgică prin care se invocă Dumnezeu-Tatăl ca să trimită Duhul Sfânt pentru săvârșirea unei Sfinte Taine sau ierurgii. (*N.red*).

cât o stare pe care ea a pierdut-o și, cum spune J. Böhme[28], fecioria s-a ridicat la ceruri lăsând aici, jos, feminitatea decăzută. Cu Sfânta Născătoare de Dumnezeu, fecioria este din nou pe pământ; *ontologic* ea este gata să cuprindă în adâncurile ei Necuprinsul. Dogma fecioriei veșnice:* *ante partum, in partu* și *post partum*[29] precizează în mod clar acest lucru și o arată pururea maternă.

6. Fiat-ul ecumenic

Mariologia postulează implicații ecumenice. Părintele Bulgakov considera ca o menire a sa particulară amintirea constantă a adevărului dogmatic conținut în cultul Maicii Domnului. Sfâșierea cămășii fără cusătură a lui Hristos desemnează păcatul împotriva *sophrosyné*-ului mariologic al Bisericii.

Problema ecumenică se ridică până la taina Bisericii și se oprește la porțile mariologiei. Ecumenismul actual este încă foarte puternic marcat de spiritul masculin și de aceea este prea puțin liturgic; el nu cântă, ci vorbește și discută. Conflictul izbucnește în profunzime, acolo unde din toate părțile răsună *non possumus*-ul confesional și apare în mod esențial ca un conflict între fidelitățile față de tradițiile respective. El sugerează necesitatea de a relua într-o puternică revigorare patristică bazele dogmatice ale ecclesiologiei. Acordul nu va fi doar rodul rațiunii teologice, ci, mai ales, al inimii în rugăciune, al Liturghiei, al tainei unui *fiat* ecumenic: *iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul Tău* (Luca 1,38). Aici își află orice femeie o slujire cu totul aparte. E un adevăr confirmat de un detaliu al icoanei Adormirii[30]. Athoniu, evreul îndrăzneț, "tulburat de gânduri necredincioase", văzând trupul Maicii Domnului purtat de Apostoli, s-a repezit să-l arunce la pământ. Dar lovit pe

---

28 Vezi *Mysterium magnum. De Signatura Rerum.*

* Fecioară ai fost mai înainte de naștere și întru naștere iarăși ai fost fecioară și după naștere iarăși fecioară ai rămas (*Paraclisul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*). (N.red.)

29 În iconografia Fecioarei, cele trei stele pe care le poartă pe cap și pe umeri simbolizează această întreită fecioție.

30 Redat în Canonul Praznicului, troparul celei de a III-a cântări și în Acatistul Praznicului, condacul glasului 3.

loc de orbire și cu mâinile retezate de un înger, își regăsește credința și strigă "aliluia". Conform tradiției, Athoniu era preot al Vechiului Testament. Zelul lui rabinic, foarte masculin l-a împins *în afara* tainei sofianice a Bisericii și numai minunea Maicii Domnului i-a redat credința. Femeii îi revine sarcina de a redresa zelul masculin care alunecă prea adesea și din ce în ce mai mult către profanarea tainelor și pierderea valorilor spirituale.

7. Sfințenia

Se poate înțelege deja mai bine reciprocitatea masculinului și a femininului în lupta lor pentru Împărăție. Sfântul Ioan Botezătorul judecă vocațiile și îi întărește pe soldații veniți să-i ceară sfatul. Bărbatul războinic se află pe câmpul de luptă, este luptător, "atlet și ostaș al lui Hristos" (Taina Mirungerii). Fecioara este numită într-o rugăciune *mai marea oștilor cerești*, nu luptătoare, ci aceea care, prin natura sa însăși, este de neîndurat și ucigătoare pentru demoni, nebiruită prin curăția ei. Ea are puterea de a strivi capul șarpelui nu prin faptele sale (ceea ce s-ar cuveni bărbatului), ci prin însăși ființa ei, prin care "biruie răul și are stăpânire nebiruită"[31].

Tradiția vorbește de o consacrare totală a Fecioarei, încă de copilă, vieții la Templu. Iubirea lui Dumnezeu atinge într-însa o asemenea adâncime și intensitate, încât conceperea Fiului vine ca o adâncire a vieții sale de rugăciune liturgică, prin care dobândește transparență la lucrările Duhului Sfânt. Dar nașterea lui Dumnezeu dintr-o făptură arată puterea oricărei femei, atunci când ea este cu adevărat o "făptură nouă", de a-L naște pe Dumnezeu în sufletele pustiite[32]. Gândirea patristică revine la aceasta în mod constant. "Logosul se naște mereu în inimile sfinților" spune epistola către Diognet (sec.II). Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, viața creștină este creșterea

31 Condacul Bunei-Vestiri.

32 Un exemplu impresionant de pustiire a sufletului aflăm în cartea, de altminteri foarte puternică, a lui Camus: *Căderea*. Iar o magnifică ilustrare a nașterii o aduce același autor în adaptarea piesei: *Requiem pour une nonne*, de W. Faulkner, Gallimard, 1956.

Pruncului Iisus în suflete. Pentru Sfântul Maxim, misticul este cel în care se manifestă cel mai bine naşterea Domnului. După trup, avem o Maică a lui Hristos, dar prin credinţă, Hristos este rodul nostru al tuturor, spune Sfântul Ambrozie[33]. Femeia are mai înainte de orice această harismă maternă de a-L naşte pe Hristos în sufletele bărbaţilor. Diminuarea credinţei şi a iubirii în vremurile de pe urmă, slăbirea legăturilor dintre comunităţile ecclesiale (sărăcia duhovnicească a parohiilor) sunt legate de pierderea *sfinţeniei*. Sfinţenia nu este o funcţie. Avem aici încă o dată deosebirea dintre *a fi* şi *a avea*, dintre condiţia de viaţă şi viaţa însăşi, dintre sacralitatea formelor, a ritualului, a funcţiilor şi sfinţenia fiinţei înseşi. Este cu putinţă ca o fiinţă foarte bogată în funcţii sacrale să fie de cea mai mare sărăcie duhovnicească. Dimpotrivă, "săracul întru Hristos", sfântul, este *deplin* în chiar propria-i persoană şi nu are nevoie de nici o funcţie, de nici un titlu sacral; belşugul se revarsă din el însuşi, har peste har, fiindcă el este părtaş, în însăşi fiinţa lui, la Cel ce este sfânt şi Îl exprimă nemijlocit.

Mântuirea nu va veni decât prin sfinţenie, or aceasta este mai lăuntrică femeii în condiţiile vieţii actuale. Maica Domnului *păstra în inima ei toate cuvintele Fiului* (Luca 2,51) şi orice femeie are o intimitate înnăscută, aproape o complicitate cu tradiţia, continuitatea vieţii. În Dumnezeu, existenţa coincide cu fiinţa, iar femeia este mai aptă să unească în sfinţenie fiinţa şi existenţa prin puterea smereniei, fiindcă "smerenia este arta de a fi la locul tău". Situată la polul opus egalitarismului şi revendicării, aceasta este strălucirea cea mai firească a stării harismatice; este slujirea Duhului Sfânt, harul mângâierii şi al bucuriei, cel ce pregăteşte fiinţa feminină să fie mamă pentru oricare altă fiinţă. Frumuseţea va salva lumea, dar nu orice frumuseţe, ci frumuseţea Duhului Sfânt, cea a *Femeii învesmântate în Soare*.

33 *In Evang. s. Lucae* II, 26.

CAPITOLUL IV

SFÂNTUL IOAN BOTEZĂTORUL - ARHETIPUL MASCULINULUI

1. Interacțiunea arhetipală

Numai cel ce-L iubește pe Dumnezeu poate să cunoască și să iubească făptura Lui. Orice comuniune dintre oameni își are obârșia în comuniunea cu Dumnezeu și orice act de cunoaștere își are rădăcina în credință. *Cine nu iubește pe fratele său rămâne în moarte* (1Ioan 3,14-15). Dacă pentru Platon iubirea este o inspirație, pentru Sfântul Apostol Pavel este o asceză și calea prin excelență; *Cântarea Cântărilor* (8,6-7) îi pătrunde natura cel mai adânc: *iubirea este ca moartea de tare... flăcările ei sunt flăcările focului, focul mistuitor al lui Dumnezeu*, iubirea omenească se aprinde de la cea dumnezeiască, ele au aceeași origine, sunt *deoființă*[1], într-una este prezentă cealaltă. Mai presus de orice împărțire, se descoperă structura identică și, după cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, "știința devine iubire". Liturghia ne învață: înaintea mărturisirii *Crezului*, ni se cere *să ne iubim unii pe alții ca într-un duh să mărturisim*. Această unitate *homonoïa* se opune radical oricărei forme de *homoinoïa*, de similitudine. Conținutul *Crezului* este axul ei.

---

1 Se înțelege că filantropia lui Dumnezeu și teofilia omului sunt consubstanțiale prin împropriere (însușire), participare și comunicarea însușirilor. Erosul ascendent este magnetizat de Dumnezeu: lui "philtron incântător" (Cabasila) îi răspunde *amor Dei* omenesc. Transpus în comunitate: *iubiți-vă unii pe alții precum Eu v-am iubit pe voi* - spune Domnul (Ioan 12,34) - iar Sfântul Apostol Pavel: *vă doresc pre voi pe toți cu dragostea lui Iisus Hristos* (Fil.1,8) - iubirea nu este analogică ci identică prin prezența reală a lui Hristos în mijlocul celor iubiți. După chipul lui Dumnezeu-Iubire, inima este sâmburele ontologic al ființei umane. Pascal a exprimat-o foarte bine: "Pasiunea nu poate fi frumoasă fără exces. Când nu iubești prea mult, nu iubești destul".

Într-adevăr, *Simbolul credinței* creștine este dezvoltarea formulei baptismale treimice, care, la rândul său, limpezește sâmburele dogmei, rădăcina ei redată într-un singur cuvânt *homoousia*: *deoființă*. Aceasta este expresia cea mai potrivită a înțelepciunii lui Dumnezeu și baza ontologică a oricărei forme de existență. Esența creștinismului, miracolul său, arată conversiunea transcendenței lui Dumnezeu în imanență, grație dublei deoființimi convergente în Hristos: deoființimea divină* și deoființimea umană**; unitatea lor în singurul ipostas al Cuvântului face din Hristos Arhetipul divino-uman, revelația-tip a două deoființimi.

În Hristos, pecete a Tatălui, se descoperă Treimea: *cel ce M-a văzut pe Mine, L-a văzut pe Tatăl* (Ioan 14,9) și în Hristos, *ecce homo, nu e nici bărbat, nici femeie, nici elin, nici iudeu* (Gal. 4, 8), ceea ce vrea să spună că nu e nici o exclusivitate, ci firea umană întreagă și că fiecare se regăsește în Hristos. El este Arhetipul universal al umanului, cel de al doilea Adam conținând în El totul, după cum primul Adam, înainte de nașterea Evei conținea și masculinul și femininul nediferențiate. *Ecce homo*, firea umană a lui Hristos, nu se pretează la nici o reproducere sau imitație, dar îi este fiecăruia aproape, căci fiecare își află în ea propriul adevăr și locul său ontologic ca mădular al Trupului universal, atotcuprinzător. Trupul mistic al lui Hristos nu este nici masculin, nici feminin, căci este locul întregirii. Dimpotrivă, în concretul unei existențe personale, harismele și darurile sunt cele ce determină realitatea precisă a fiecărui mădular, chemarea lui, destinul lui, slujirea lui și situează orice ființă în propria ei ordine tipologică. Arhetipul divino-uman al lui Hristos este, în universalitatea lui, *ce*-ul unic pentru toți: *Theos-Anthropos - Înțelepciunea-obiect* al cunoașterii prin comuniunea cu Dumnezeu, conținutul vieții veșnice, după Sfântul Ioan (17,3). Masculinul și femininul sunt *cum*-ul, adică modul, iar arhetipurile lor arată formele și mijloacele vizibile în destinul foarte personal și concret al fiecărui tip specificat, tipizat, pentru a actualiza *ce*-ul acesta comun tuturor. Tradiția lămurește toate acestea.

---

* Deoființimea Fiului cu Tatăl și cu Duhul Sfânt (*N. red.*).

** În Hristos este prezentă întreaga fire umană (*N. red.*).

Propovăduirea kerigmatică a Bisericii nu conține "noutăți", ci se afirmă tot mai net în împlinirile istorice; din ceea ce există arhetipal, ea extrage principiile și le pune la nivelul conștient ca "entelehii" existențiale. Ea se adresează *celor ce au urechi*, celor atenți, capabili să sesizeze istoria mântuirii în mersul ei progresiv, în etapele sale care se realizează treptat, într-o succesiune a gradelor de maturitate. În mod vizibil, eonul în care am intrat pune problema eshatologică a reunirii celor opuse: *Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale* (Col.1,19-20). Sensul ascuns al dogmelor, descifrarea lor "de-viață-făcătoare" pune început întrupării formulelor și a simbolurilor, venirii la viață. Omul este invitat mai mult ca oricând să aleagă între "îngroparea morților de către morți" și energiile creatoare ale Învierii. A alege viața înseamnă a intra în experiența absolut necesară a lui *Kyrios* și a lui *Pnevma*, Persoane vii, și astfel a participa "la înfricoșătoarele și de-viață-făcătoarele Taine". Săvârșirea Liturghiei e legată de dogmă. Dar mai este posibilă, în aceeași măsură, și o altă soluție: distrugerea până la nivelul atomului, prin deznădăjduirea celor ce nu se pot împăca. Civilizația se află în acest pericol, căci însuși tipul antropologic suportă modificări adânci sub regimul tehnicilor de degradare.

Această situație de "criză", de judecată axiologică[2] pune mai mult ca oricând problema adevărului ultim al ființei umane, a ontologiei sale normative și invită la regăsirea structurii arhetipale. Arhetipul femininului nu ridică probleme, el este dat foarte limpede în Maica Domnului. Dar care este expresia personală și istorică a masculinului arhetipal dacă Hristos este universal, pentru amândouă? Iconografia ne aduce aici o soluție "strălucită", cu o mare bogăție de sugestii.

2. Icoana Deisis

Lumea are valoare numai prin relația ei cu transcendentul. Iconografia este chiar ordinea asemănărilor în care pământes-

2 Judecată de valoare.

cul, cu propriile lui mijloace empirice și imanente, traduce duhovnicescul și transcendentul.

Constantin Pogonat a fost obligat de legionarii lui să-și ia coguvernatori pe cei doi frați ai săi pentru a reproduce pe tronul imperial *chipul* Treimii, a face din omenesc icoana dumnezeiescului și a-L trăi. La fel, opus cultului grec al eroilor divinizați, basileul bizantin, la întoarcerea după o victorie militară, punea în carul triumfal o icoană, iar el mergea alături pe jos. El traducea astfel în simbol prezența transcendentului: Dumnezeu este Împăratul - basileul nu este decât replica Sa. Sfântul Ioan Damaschin spune: "dacă un păgân vine să te caute spunându-ți arată-mi credința ta... du-l la Biserică și lasă-l în fața chipurilor de sfinți"[3]. "Ce nu poate înțelege rațiunea prin cuvinte, descoperă mai ușor văzul"[4]: "pictura muță știe să vorbească pe pereți"[5] (Sfântul Grigorie de Nyssa). O asemenea putere de comunicare a semnificațiilor în arta iconografică obliga la o foarte mare exactitate tradițională și la puritatea dogmatică, ceea ce explică controlul foarte sever și un întreg sistem de canoane și de reguli iconografice. Icoana este o teologie în linii și culori conform tradiției; un adevărat loc teologic, un element dintre cele mai expresive ale tradiției. Sfântul Simeon al Tesalonicului sfătuiește "lucrează cu culorile conform tradiției; iconografia este adevărată ca și Scriptura, harul sălășluiește în icoană și sfințește ce reprezintă ea"[6]. După Sfântul Ioan Damaschin icoana are în ea o taină, este o Taină, nu a unei lucrări dumnezeiești, ci a *Prezenței* dumnezeiești; prin culori și linii ea ne aduce, "re-prezentarea" Sa. Pentru "ochii duhului", ea face nevăzutul văzut[7]. Cu mijloace sensibile, icoana conduce la prototipul care-și comunică prezența prin iradiere luminoasă. Prezența nu este în icoană, prin simplul fapt că icoana, în chiar principiul ei, este trans-spațială; dimensiunea sa transcende orice distanță și localizare, prezența o înconjoară dincolo de orice limită, și icoana atestă acest lucru. Așa precum Sfânta Euharistie este numai pentru a fi consumată, icoana

3 P. G. t. 95, col. 325 C.
4 P. G. t. 100, col. 380 D.
5 P. G. t. 46, col. 737 D.
6 Diehl, *Manuel d'Art Byzantin*, t. II, p. 861.
7 Al III-lea Cuvânt, XVII.

Sfânta Euharistie este numai pentru a fi consumată, icoana nu este pentru a ne opri și imobiliza spiritul, ci pentru a ne conduce la persoana pe care o reprezintă. Esențialul la o icoană este mișcarea nemijlocită pe care o produce ea însăși: în aceasta *rezidă* miracolul propriei sale transcendențe, transcendența fenomenologiei sale (a picturii) către numenul său, prezența. Nici o idolatrie[8] nu este posibilă căci: "prin mijlocirea viziunii sensibile, gândirea noastră primește o impresie spirituală și *se înalță* către nevăzutul măreției dumnezeiești"[9] (Sfântul Ioan Damaschin); "prin chipul văzut, duhul nostru se înalță spre nevăzut, spre contemplarea dumnezeiască" (Dionisie). Ceea ce *Biblia* ne spune prin cuvânt, icoana ne vestește și face prezent prin culoare și linie[10].

Creștinismul este istoric și elementul narativ îi este indispensabil ca punct de plecare, dar acest element ascunde întotdeauna *încredințarea celor nădăjduite* (Evr.11,1) pe care numai credința le descoperă. Nu e vorba de un catehism ilustrat sau de gravuri pentru a anima textul biblic; este vorba de interpretarea iconografică, ce pătrunde în spatele vălului și îngăduie citirea prototipurilor. Peretele ornat cu icoane care, în bisericile ortodoxe separă altarul de naos și care se numește *iconostas*, dă o imagine grandioasă Bisericii: Îngeri, Sfinți, Mucenici, Apostoli și Profeți, reuniți în jurul lui Hristos în slavă, în funcția Sa de Judecător. Ansamblul este net eshatologic și ilustrează cuvântul Epistolei către evrei (12, 22-23): *v-ați apropiat de muntele Sion și de cetatea Dumnezeului celui viu, de Ierusalimul cel ceresc și de zeci de mii de îngeri, în adunare sărbătorească, și de Biserica celor întâi născuți, care sunt scriși în ceruri, și de Dumnezeu, Judecătorul tuturor, și de duhurile drepților celor desăvârșiți.* Este Ierusalimul ceresc, comuniunea sfinților, Biserica având în centru taina ei arhetipală. Hristos judecător este în mijloc, stând în senina neclintire a Cuvântului. Compoziția centrală de pe iconostas: Hristos între Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul poartă numele

8 Canoanele trasează o graniță netă între iconodulie, veneratie și iconolatrie justificat condamnată.

9 *Primul cuvânt despre chipuri.*

10 Sinodul de la Constantinopol, în 869.

Deisis, implorare, mijlocire. De obârșie greacă, această icoană ia amploare în Rusia, ajungând să ocupe tot rândul superior al iconostasului; se numește *cin, ordin*. Este Biserica în rugăciune în frunte cu cele două capete ale firului: arhetipurile masculinului și ale femininului, Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul, așezați la dreapta și la stânga Domnului. Pornind de la ei, ca din semințiа lor vie, apar Îngerii, Apostolii, Profeții, Sfinții. Concepția clasică, cea care vede în Sfânta Fecioară și Sfântul Ioan reprezentanții celor două Testamente nu este mulțumitoare, fapt dovedit chiar de dispoziția Sfinților. Dacă Sfântul Ioan ar reprezinta Vechiul Testament, ar fi logic să se vadă în spatele lui dreptii Vechiului Testament; or, nu este deloc așa. Hristos Judecător ține *Evanghelia*: este judecata prin cuvânt, dar, în compoziția redusă la cele trei persoane din *Deisis* este și judecata prin modele, prin arhetipuri. Judecata include aspectul ei imanent: viziunea ființei așa cum a fost ea gândită de Dumnezeu. Fecioara și Sfântul Ioan sunt gândurile lui Dumnezeu în privința masculinului și a femininului, ei sunt adevărurile lor normative, ipostaziate. Orice ființă, privindu-i, se judecă pe sine. Ansamblul compoziției arată Înțelepciunea lui Dumnezeu în expresiile ei gradate. În centru este totalitatea, conținutul Cuvântului, întrupat în Hristos Dumnezeu-Om și apoi aceeași înțelepciune în revelația ei gradată ieșind din Hristos și manifestându-se în întrupările sale istorice umane și arhetipizate: Fecioara Maria și Sfântul Ioan. Unele icoane îi reprezintă cu aripi, atribute care le dezvăluie înălțarea lor cerească. Imediat după ei urmează Arhanghelii, ordinul subordonat omului, slujirea pentru integrarea omenirii în Împărăție, pentru transformarea ei în Împărăție. Această trăsătură este subliniată în compozițiile în care Maica Domnului și Sfântul Ioan poartă cununi, demnitatea împărătească a arhetipurilor preoției universale[11]. Ei sunt slăviți, încununați *cu mărire și cu cinste*, semn al deplinătății omenești în veacul

[11] Despre semnificația fondului de aur, vezi Worringer, *Griechentum und Gotik*. Despre perspectivă vezi W. de Grunelssen, *La perspective. Esquisse de son évolution des origines jusqu'à la Renaissance*. Școala franceză de la Roma. *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1911 (XXXI), p. 393-434.

ce va să fie. La început și în germene, omul a fost făcut încununat cu mărire și cu cinste (Evr.2,7). La sfârșit, intrând în Cetatea Ierusalimului ceresc, *vor aduce în ea slava și cinstea neamurilor* (Apoc.21,26). Dar întâlnim aceeași formulă sacră și în momentul central al Tainei căsătoriei, când mirii sunt "încununați cu mărire și cu cinste". În optica semnelor, destinul universal transcende cuplul și face din el propriul lui simbol. Astfel căsătoria apare punctul de foc unde se încrucișează începutul și sfârșitul și în acest sens este net eshatologică și transindividuală. La această încoronare se raportează cuvântul Sfântului Apostol Pavel despre *marea taină a căsătoriei după chipul lui Hristos și al Bisericii* (cf. Efs.5,32); *această taină este mare*, de o măreție care depășește destinul fiecărui cuplu și pe care o reprezintă chipul Fecioarei și al Sfântului Ioan Botezătorul prin integrarea arhetipală în Hristos a masculinului și a femininului. Aceasta este înțelepciunea revelată de care vorbește agrafonul: "bărbătescul nu mai este ca bărbătescul, iar femeiescul nu mai este ca femeiescul" și cele două sunt una. Nu este vorba de nedesăvârșirea istorică a unui bărbat și a unei femei ci de unitatea masculinului și a femininului. Tensiunea între cei doi poli, între cele două opuse de tipul *yang* și *yin* ale taoismului, de exemplu, condiționează viața empirică, aspiră la echilibru, dar, la punctul culminant, rămâne nemișcată în identitatea care rezultă din desăvârșirea forțelor bine repartizate. Este evident că această situație-limită nu mai este creatoarea unei noutăți esențiale: ea se oprește, neputincioasă, la transcenderea propriei sale mărginiri. Virtutea pur morală, tăiată de la sursa transcendentă în echilibrul său neclintit este monstruoasă; maximală, ea este profund plictisitoare, sterilă. În momentul unei întâlniri, privirile se întâlnesc, dar nu pot încremeni în această contemplare reciprocă, privindu-se la nesfârșit. Privindu-se, ei Îl privesc împreună, unul prin altul, pe "Celălalt". Aici, legea bipolarității face loc legii superioare a coincidenței opuselor. Toate cuplurile contrastante nu-și află rezoluția creatoare decât depășindu-se și integrându-se în principiul viu al coincidenței universale a opuselor, care este Hristos. Cuplul cel mai universal, major, este divinul și umanul care se integrează în ipostasul Cuvântului și generează nouta-

tea uimitoare a teandrismului. Cuplul bărbat-femeie își află modelul ideal în cuplul arhetipal Fecioara-Ioan Botezătorul, unde orice împărțire în bărbat și femeie este depășită prin masculin-femininul integrat în Hristos. Principiul de integrare nu este firea umană a lui Hristos, care, în sine, este și ea limitată ca tot ce este omenesc, ci divino-omenitatea Sa. Din această integrare supremă, în care divinul este angajat pentru aceleași motive ca și umanul (neamestecat și nedespărțit), izvorăște noutatea creatoare. Orice ființă omenească, atât în starea conjugală cât și în starea de celibat monastic, deci orice ființă omenească "în tensiune" bipolară, poate să depășească planul fragmentărilor istorice, *umbra celor viitoare* (Col.2,17) și să se descopere semn simbol al totalității viitoare, imagine prezentată deja în icoana *Deisis*. O ființă masculină și o ființă feminină, multiplele forme ale unității în istorie nu sunt decât imagini ale Unicului, ale masculin-feminin-ului Împărăției.

Hristos poartă însemnele sacerdotale, El binecuvântează ca Arhiereu, ca mare și unic jertfitor. În clipa Judecății, El este singurul Arhiereu *in aeternum*, Lumină, Pace și Euharistie, Mielul Noului Ierusalim. Judecător, El ține *Evanghelia* ca singurul și unicul interpret al propriului Său cuvânt. Dar Biserica se roagă pentru Biserică. Adevărul obiectiv al omenității lui Hristos exercită funcția judecății: *Și l-a dat putere să facă judecată fiindcă este Fiul Omului* (Ioan 5,27). Or, în fața neprihănitei firi omenești a Cuvântului se află sfințenia arhetipală: Fecioara și Ioan Botezătorul: *Nu știți că sfinții vor judeca lumea?* (Cor.6,2). Hagiofania sofianică manifestă "nebunia" iubirii și intervine pentru cei judecați. Cuvântul judecă, dar Înțelepciunea confruntă dreptatea și mila.

În icoanele Sfintei Sofia, o vedem stând pe un tron, ca un înger de foc, încoronat și înaripat și întotdeauna între Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul, emanațiile ei arhetipale. Despre dânșii a spus Iisus: *Înțelepciunea s-a dovedit dreaptă din faptele ei* (Mat.11,19), iar icoana o atestă. Același sens se degajă din *Deisis* reprezentată pe sfintele potire: arhetipurile sunt unite în slujirea lor euharistică; Ioan este martorul care zice: *Iată Mielul lui Dumnezeu* (Ioan 1,36) și Fecioara rostește cuvântul pe care l-a rostit la nunta din Cana: *nu mai au vin* (Ioan 2,3).

La începutul Liturghiei (proscomidia) preotul pune pe sfântul disc părticica de pâine care întruchipează Agnețul, apoi, într-o ordine bine determinată, așază părticelele care îi reprezintă pe Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul și, în sfârșit, în ordinea iconografică a iconostasului, părticelele pentru Sfinți și pentru toți credincioșii morți și vii. Este chipul desăvârșit al totalității trupului lui Hristos, imaginea euharistică a lui *Deisis*, unde tot cerul și pământul sunt grupate în jurul a trei expresii gradate ale Înțelepciunii: Hristos, Maica Domnului și Înainte-Mergătorul. Fața-către-fața iconografică a Fecioarei și a Sfântului Ioan corespunde reciprocității slujirii lor comune. Unitatea interioară a destinului lor este subliniată în comemorarea liturgică[12] (unică în cazul lor) cu trei sărbători paralele: zămislirea, nașterea și moartea. Ea transpare în cuvântul Îngerului Bunei-Vestiri: *Și iată, Elisabeta, rudenia ta, a zămislit și ea fiu la bătrânețea ei... căci la Dumnezeu nimic nu este cu neputință* (Luca1,36); acest *imposibil* desemnează planul providențial peste timp. Lumina lui face să se vadă demnitățile lor reciproce: împărătească, sacerdotală și profetică. Maria este din casa lui David și are demnitatea împărătească: *stătut-a împărăteasa de-a dreapta Ta* Ps.44,11). Sfântul Ioan este din seminția preoțească a lui Levi, dar el este și mare profet, model de dreptate și sfetnic duhovnicesc.

3. Sfântul Ioan Botezătorul

Totul este neobișnuit în destinul Înainte-Mergătorului. Domnul, în fața mulțimii, face despre el o mărturisire plină de taină: *este mai mult decât un prooroc* (Mat.11,9). Un prooroc dezvăluie planurile tainice ale lui Dumnezeu, transmite oamenilor cuvântul Lui. Sfântul Ioan este un martor care atestă evenimentul luând parte la el. El este mai mult decât un prooroc, căci mărturia lui este una dintre condițiile omenești a misiunii lui Hristos: *așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea* (Mat.3,15).

---

12 Iconana este strâns legată de liturghie; ea interpretează acțiunea liturgică; este o teologie a cultului în culoare. Despre analogia între cultul liturgic și acțiunea dramatică, scenică, vezi K. Holl. *Die Enstehung der Bilderwand in der Griechischen Kirche. Archiv. für Religionswiss.* 1906, IX. p. 365-84.

Înainte de naşterea, chiar mai înaintea zămislirii, numele său este rostit de Îngerul Bunei-Vestiri în faţa lui Zaharia şi înseamnă: *va fi mare înaintea Domnului* şi *se va umple de Duhul Sfânt încă din pântecele mamei sale* (Luca 1,15). Ceea ce nu se obţine decât la deplina maturitate duhovnicească îi este dat lui Ioan de la venirea sa pe lume şi lumea a fost impresionată de aceasta: *de naşterea lui mulţi se vor bucura* (Luca 1,14). Această bucurie, în tonalitatea ei cosmică, este foarte subliniată în textele liturgice ale Bisericii de Răsărit: "Pustie, bucură-te", "toată făptura, tot pământul sunt pline de bucurie". Ceea ce înseamnă că destinul lui era prevăzut în Sfatul cel Veşnic. *La salutarea Mariei, pruncul a săltat în pântecele mamei sale* (Luca 1,14): iată-l deja prooroc şi prieten al Mirelui (Ioan 3, 29); Înger al Întrupării, el depăşeşte hotarele timpului.

Alegerea numelui de Ioan subliniază că Dumnezeu l-a cunoscut pe Ioan precum l-a cunoscut şi pe Ieremia: *Înainte de a te zămisli te-am cunoscut* (Ier.1,5) şi pentru el nu este alt drum; căci el este mesager; şi, *nomen est omen*, destinul este însemnat, în germene, în nume, iar *cuvintele se vor plini la timpul lor* (Luca 1,20). *Şi frică i-a cuprins pe toţi... ce va fi, oare, acest copil?* (Luca 1,65-66). Semnele îl însoţesc, *căci mâna Domnului era cu el* (Luca 1,66), el însuşi devenind această mână, degetul lui Dumnezeu, pentru a arăta şi a zice: *Iată Mielul lui Dumnezeu!* (Ioan 1,36).

Binecuvântarea lui Zaharia (*Luca 1,68-79*) este un imn mesianic. Naşterea lui Ioan vesteşte naşterea Celuilalt. În persoana lui Zaharia-preotul, vremea Vechiului Testament se prosternează înaintea Venirii şi-l salută pe Înainte-Mergătorul ce vine *să dea poporului cunoştinţa mântuirii* (Luca 1,77), să vestească *cercetarea Răsăritului de Sus* (Luca 1,78). Cultul îl numeşte "steaua cea luminoasă a Soarelui" care vesteşte aurora... *Iar copilul creştea şi se întărea cu duhul* (Luca 1,80) tot aşa cum Celălalt *Copil creştea şi Se întărea cu duhul* (Luca 2, 40). Liniile celor două destine se încrucişează.

Şi a fost în pustie până în ziua arătării lui către Israel (Luca 1,80). *...a fost cuvântul lui Dumnezeu către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie* (Luca 3,2). Retragerea în locuri înfricoşătoare precede retragerea Domnului, Care, de asemenea, *a fost dus de*

Duhul în pustie (Luca 4,1). În pustiu își începe Ioan propovăduirea (Mat. 3,1), acolo își botează ucenicii (Marcu 1,4) *și glasul lui strigă în pustiu* (Is. 40,3). Toată ființa sa răspunde chemării pustiului, se înalță în toată măreția unică a acestui ceva secătuit și ars de flacăra lăuntrică a curățirii ascetice: *Ioan avea îmbrăcămintea lui din păr de cămilă și cingătoare de piele împrejurul mijlocului, iar hrana lui erau lăcuste și miere sălbatică* (Mat.3,4) și Domnul a zis despre el: *A venit Ioan Botezătorul nemâncând pâine și negustând vin* (Luca 7, 33).

"Înger pe pământ" cântă Biserica și figura ascetică a Sfântului Ioan este una dintre temele cele mai aprofundate ale iconografiei. Într-o biserică de la Iaroslav care îi este consacrată, este reprezentat, pe o frescă celebră, aproape transparent: trupul său pare a nu mai avea greutate pământească; nimic carnal: este trupul întru totul înduhovnicit; chipul emaciat frapează prin flacăra insuportabilă a privirii și aripile lui puternice descriu admirabil acest "înger pe pământ și om în cer". Alte compoziții iconografice îl reprezintă ținând un platou pe care îi este așezat capul dinaintea decapitării: înaintea muceniciei sale fizice, el este mucenic în duh, martor în chiar ființa lui. Textele liturgice îi cântă curăția care este deja din alt veac. Icoana, mai mult decât cuvântul, traduce această stare în care Sfântul Ioan este o ființă masculină dar în care nu se mai află nici o urmă de a masculinului[13].

Tema icoanei *Deisis* apare în mod straniu în *Răstignirea* lui Grünewald și, cu tot anacronismul[14](căci Sfântul Ioan Botezătorul fusese deja decapitat), tabloul de la Colmar este conform adevărului duhovnicesc. Sfântul Ioan se află lângă Cruce; cum s-ar fi putut ca *prietenul Mirelui* (Ioan 3, 29) și Înainte-Mergătorul Său să nu fie prezent la momentul pentru care a venit, ca să-l mărturisească? Acolo rostește el deplin: *Iată Mie-*

---

13 El este fecior, dar mai mult decât fecior în sensul împărtirilor pământești: fecioria lui aparține Împărăției unde nu este căsătorie și unde toți sunt ca îngerii; ca este plinătate desăvârșită care integrează masculinul și femininul în chipul veacului viitor prezentat în icoana Deisis.

14 Ca și la marii maeștri ai Evului Mediu, cea mai frecventă compoziție o prezintă pe Maica Domnului ținându-L pe pruncul Iisus și alături Sfântul Ioan Botezătorul la maturitatea vârstei lui de mărturisitor.

lui lui Dumnezeu (Ioan 1,36), *săvârșitu-s-a*. Mathis* a pus lângă brațul întins al Sfântului Ioan aceste cuvinte scrise cu litere roșii: *Illum oportet crescere me autem minui - Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez* (Ioan 3,30). Sfântul Ioan revine pentru a atesta pentru ultima oară adevărul Scripturilor. Dar slujirea Înainte-Mergătorului merge mai departe. Icoana Învierii descrie "coborârea la iad". Ioan este numit "înainte-mergător al lui Hristos pentru cei din iad", "propovăduitor pentru cei ce stau în întuneric". După o veche tradiție patristică, Evanghelia a fost propovăduită și răsună neîncetat în iad; ea se adresează celor ce au fost victimele ignoranței în viața de pe pământ și Sfântul Ioan predică și atestă: *Lumina luminează în întuneric* (Ioan 1,5).

O asemenea slujire îngăduie a-l socoti pe Sfântul Ioan ca înainte-mergător al Parusiei. Descoperim aici o trăsătură dintre cele mai tainice ale persoanei Botezătorului. *Va merge înaintea Lui cu duhul și cu puterea lui Ilie* (Luca 1,17) și Domnul precizează încă o dată: *Și dacă voiți să înțelegeți, el este Ilie, cel ce va să vină*. Aceste două personaje exprimă în mod straniu aceeași categorie spirituală, ele vin din străfundul pustiului; sunt îmbrăcați cu piei de animale, dar sunt urziți din lumină (IV Regi 2,11 și Mat. 17, 2-3).

Ilie, solar în carul său de foc (replică iudaică a carului lui Helios, zeul grec al focului), și Sfântul Ioan Botezătorul, *făclie care arde și luminează* (Ioan 5, 35), ca și *Femeia* din *Apocalipsă*, sunt îmbrăcați în lumină, învesmântați în Soare (Apocalipsa 12,1). Slujirea mesianică a lui Ilie devine la Sfântul Ioan slujirea mărturisirii Mielului; ea se prelungește în *vremuri de ușurare* (Fapte 3, 20) și se încheie în slujirea Parusiei de către cei *doi martori* ai *Apocalipsei* (11,3-13). Slujba prăznuirii Sfântului Ilie îl numește "Înainte-Mergător al celei de a doua Veniri" și îl arată cu aceleași trăsături tipologice: "Înger pământesc și om ceresc".

---

* Mathis Neithart, supranumit Grünewald, pictor german a cărui capodoperă cuprinde cele 9 tablouri ale enormului altar pictat între 1512-1516 pentru atoniții de la Isenheim. Astăzi aceste tablouri se află la Colmar.*(N.red.)*

La Schimbarea la Față, Mântuitorul apare împreună cu Moise și Ilie (Marcu 9, 4). Dacă Moise reprezintă legea și pe toți morții Vechiului Legământ, Ilie, dimpotrivă, n-a gustat moartea: el este Vechiul Legământ îndeplinit și devenit Hristos. În Ilie, rămân vii toți proorocii și *cel mai mare* (Mat.11,11) dintre ei, "Sfântul Ioan". El arată și atestă acest principiu dinamic al proorociei care, mai presus de istorie fiind, călăuzește istoria spre capătul ei. Având aceeași sursă tipologică, martorii refac itinerariul teofanic: Carmel, Horeb, Tabor, Iordan, Sfântul Munte al Parusiei.

La uimirea ucenicilor pentru faptul că nu Ilie a jucat rolul de înainte-mergător (după cuvântul din Maleahi 3,1), Iisus răspunde că *ei nu l-au cunoscut* (cărturarii) pe Ilie în Ioan Botezătorul (Mat.17,12). Tradiția îi identifică pe cei "doi martori" (Apoc.11,3-4) cu Ilie și Enoh care vin de această dată *cu duhul și cu puterea* (Luca 1,17) Sfântului Ioan Botezătorul; aceasta este ultima bătălie între *civitas Dei* și *civitas diabolica*. În icoane, Ilie ține un filacter pe care scrie: *Cu râvnă am râvnit pentru Domnul Dumnezeu Savaot*** (III Regi,19,10), dar semnele celor doi martori sunt *doi măslini și două sfeșnice* (Apoc.11,4), semne ale păcii și ale luminii neînserate. Șederea la cer schimbă înfățișarea lui Ilie. Sfântul Ioan este după chipul lui: Taina se limpezește dacă se descoperă în Sfântul Ioan "arhetipul constelat" al martorilor, principiul iradiant al tuturor formelor de mărturisire, constelația vocațiilor masculine; de aceea, rugăciunea liturgică îl numește: "prooroc, apostol, înger, înaintemergător, botezător, preot, propovăduitor la iad, modelul călugărilor și floarea pustiului, mucenic". Numai în acest plan se poate înțelege apropierea dintre martori și identica dispoziție structurală a spiritului lor, care îi identifică până acolo încât pot fi luați unul drept celălalt[15]. Grigore Monahul, în omilia sa

** Domnul Dumnezeul Oștilor Îngerești.*(N.red)*

15 În evlavia iudaică, Ilie este psihopompul "Călăuza sufletelor". El întâmpină sufletele defuncților și le duce la Rai, prefigurare a Sfântului Ioan, înainte-mergător în iad. În aceeași tradiție iudaică, Ilie este cel ce la sfârșitul veacurilor distruge îngerul morții și manifestă astfel puterea Sfântului Arhanghel Mihail. De asemenea, la musulmani, Ilie - Ilyäs - al-Chadir biruie dragonul și este nu-

la înălțarea la cer a lui Ilie, îi atribuie lui Dumnezeu acest cuvânt atât de semnificativ: "Urcă la Mine în cer, pentru ca Eu să cobor în trup, Eu, Cel Neîntrupat"[16]. Este un caz de racoursi mesianic al vremurilor, care pare a șterge istoria dintre Ilie și Ioan Botezătorul. Cei doi sunt, pentru același motiv, unul în celălalt, în unitatea desăvârșită a martorului și condiția obiectivă umană a Întrupării pusă în Sfatul veșnic al lui Dumnezeu.

Învăluit, *Biblia* menționează, pe planul vizibil arhetipal, evenimente care se întrepătrund până la formarea unui tot indivizibil. Elisei primește cojocul lui Ilie și desparte și el apele Iordanului; ca și Ilie, el înmulțește uleiul văduvei și readuce la viață pe fiul Sunamitei culcându-se peste el (IV Regi 2,13-14; 4,1-37). Elisei este dublul lui Ilie, proiecția lui cea mai exactă. Ei urcă spre Sfântul Ioan ca spre sursa lor comună, pentru a-l reflecta încă o dată în "ziua cea de pe urmă". Când Domnul își întreabă ucenicii: *Ce spun oamenii?* ei răspund: *Unii spun că ești Ioan Botezătorul, alții Ilie, alții Ieremia sau unul dintre proroci* (Mat.16,14).

Unele icoane ale Nașterii arată (jos în dreapta) un păstor lângă un pom. Este Isaia arătând "arborele lui Esei"[17]; Sfânta Fecioară și Isaia sunt "ai Cuvântului, *ai Săi* de la nașterea Sa"; arhetipal, Isaia îl reprezintă pe Sfântul Ioan; în maniera sa, acest simbol al lui Esei rostește același cuvânt al martorului: *Iată Mielul lui Dumnezeu. Deisis* sintetizează toate figurile constelate, iar Sfântul Ioan împreună cu Sfânta Fecioară reprezintă realitatea cea mai bulversantă, pe cei ce aparțin Cuvântului ca fiind *ai Lui. A venit întru ale Sale* (Ioan 1,11-12) *la ai Săi* și dacă poporul nu L-a primit, Sfânta Fecioară și Sfântul Ioan îi întruchipează pe *ai Săi*, fără de care Întruparea nu s-ar fi putut înfăptui: *Dumnezeu nu poate sili pe nimeni să-L iubească* și de aceea venirea Lui este condiționată de prezența *alor Săi* care Îl așteaptă.

---

mit "îndrumător spiritual" - Vezi L. Massignon, *Elie et son rôl en Islam*; Y. Moubarac, *Le prophète Elie dans le Coran*, în *Etudes Carmélitaines*, 1956.

16 Citat de T. Spassky, *Elie dans la tradition orthodoxe*, în *Etudes Carmélitaines*, 1956, p. 226.

17 Vezi cartea lui Konrad Onasch, *Das Weihnachtsfest im Orthodoxen Kirchenjahr. Liturgie und Ikonographie*, 1957.

Toate demnitățile se integrează în cea a "slugii lui Iahvé", a celui care nu a venit decât pentru a face voia Tatălui: *S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând... ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce* (Fil.2,7-8). *Veți fi ca Dumnezeu* (Fac.3,5), cuvântul ispitei, râvnirea atributelor lui Dumnezeu, nu se redresează decât în *fiți slujitori: care între voi va vrea să fie mare să fie slujitorul vostru* (Mat.20,27), căci numai astfel devine adevărat că *dumnezei sunteți* (Ps.81,6; Ioan 10, 34). Faptul cel mai emoționant, cel al descinderii din *seminția aleasă, din neamul sfânt* (1Petru 2,9) nu se află în prima etapă, ci în cea de a doua. Asceza aduce aici o mare lumină. Ea definește smerenia ca artă de a fi la locul tău. Heidegger spune profund că adevărata libertate se identifică cu adevărul omului și constă în coincidența locului existențial al omului cu vocația sa. Maria se declară *roaba Domnului* (Luca 1,38) și Sfântul Ioan, *prietenul Mirelui* (Ioan 3,29); or, pofta înspăimântătoare a diavolului constă tocmai în dorința de a fi domn și mire[18].

Roaba și Prietenul nu trăiesc decât prin *Celălalt*. Lui: *a căutat spre smerenia roabei Sale* (Luca 1,48) îi răspunde: *Acela trebuie să crească și eu să mă micșorez* (Ioan 3,30). *Care înainte de mine a fost și Căruia eu nu sunt vrednic să-I dezleg cureaua încălțămintei* (1,30;27). Și: *s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu* (Luca 1,47) și *prietenul Mirelui stă și ascultă pe Mire, se bucură cu bucurie de glasul Lui. Deci, această bucurie a mea s-a împlinit* (Ioan 3,29). Adevărata bucurie transparentă și limpede este întotdeauna bucuria pentru altul, căci ea este biruința cea mai strălucită asupra *ego*-ului, "asupra ființei pentru sine"; numai smerenia prin jertfă totală și deprecierea necondiționată a sinelui propriu dezrădăcinează radical trăsăturile proprii răului: impostura, existența parazitară, parodia. *Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*, va spune mai târziu Sfântul Apostol Pavel (Gal.2,20). În smerenia care

[18] Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre revolta lui Lucifer față de ideea că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. În literatura islamică, diavolul refuză porunca lui Dumnezeu de a se pleca înaintea lui Adam. Cf. L. Massignon, *La Passion d'Al Hallaj*. Lot-Borodine, *La doctrine de la Déification*, R. H. des R., p. 27, nota 1.

reconstituie structura originală, în slujirea slujitorilor, a îngerilor Întrupării, își formulează Sfânta Fecioară și Sfântul Ioan *fiat*-ul indispensabil, răspunsul libertății umane la *fiat*-ul Ziditorului și constituie acest loc ontologic al celor ce sunt *ai Săi*: "sânul matern" și "degetul martorului" care condiționează venirea Cuvântului: *se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea* îi spune Domnul Sfântului Ioan Botezătorul (Mat.3,15). Receptivitatea și deschiderea, *da*-ul lor, intră ca elemente umane constitutive ale dreptății divine. Canonul Sfântului Ioan (*Octoih, théotokion*, glasul 2) subliniază acest "da" comun: "Fost-ai, Fericite Înaintemergătorule, rudenie a Curatei Fecioare, ceea ce a întrupat pe Dumnezeu; împreună cu dânsa te cinstim ... rugăciunea voastră *una este*, rugați-vă împreună penru noi"[19].

Sfântul Ioan *gătește căile* (Luca 1,76), mai mult decât atât, el și Sfânta Fecioară sunt aceste căi, ei sunt scara lui Iacob (Fac.28,12) pe care Cuvântul o desfășoară și o folosește pentru a părăsi "piscul tăcerii", și a coborî pe pământ. O trăsătură caracteristică a compoziției celei de a patra *Evanghelii* este lipsa oricărei descrieri istorice; ea începe astfel: *Fost-a om trimis de la Dumnezeu, numele lui era Ioan* (In. 1,6). Arhetipul constelat a absorbit durata istorică, a arătat în racursi sensul unic al multiplelor pregătiri mesianice și se exprimă în realitatea lui de martor. Mesajul lui este o adevărată "evanghelie", ea îl arată pe Ioan Botezătorul înger al Mielului, dar și al Treimii, unicul martor al Epifaniei. El nu este doar *glasul care strigă în pustiu* (Marcu 1,3), martor al Împărăției; el este deja Împărăția, locul viu al prezenței acesteia și "*făclia* ei *aprinsă*".

Adevărat zic vouă: Nu s-a ridicat între cei născuți din femei unul mai mare decât Ioan Botezătorul (Mat.11,11). Măsura acestei măreții este precizată în rugăciunea prăznuirii sale liturgice: "Cel mai mare născut din femeie, după Născătoarea de Dumnezeu". Această măreție șterge hotarul dintre cele două Testamente. Cuvântul Domnului este totodată antitetic. *Cel mai mare* își are corespondentul, în mod ciudat, în *cel mai mic*

[19] Vezi lucrările cele mai remarcabile despre cultul ortodox al Sfintei Fecioare și venerarea Sfântului Ioan Botezătorul, Pr. S. Bulgakov, *Rugul aprins* și *Prietenul Mirelui* (YMCA Presse, Paris, 1927, 1928, în rusă).

Împărăția Cerurilor este mai mare decât el (Mat.11,11). Sfântul Ioan Gură de Aur dă o explicație alegorică devenită clasică: "cel mai mic aici este Hristos, Slujitor pe pământ".

Tot ce este în legătură cu Sfântul Ioan este atât de învăluit, atât de tainic, îi aparține atât de puțin lui însuși, încât acest ansamblu sugerează o interpretare mai apropiată de paradoxul său viu. Sfântul Ioan este totodată cel mai mic și cel mai mare și el este cel mai mare fiindcă este cel mai mic. Deci *această bucurie a mea s-a împlinit. Acela (Hristos) trebuie să crească, iar eu să mă micșorez* (Ioan 3, 29-30). Bucuria curată pentru Celălalt, retragerea pentru ca Celălalt să crească sunt atât de adânci, încât, la acest nivel, el ajunge *cel mai mic printre copiii cerești*, aceasta însemnând cel mai aproape de adevăr și de *Dreptate*. Adevărata măreție aparține veacului negrăit al Împărăției și pentru aceasta cuvântul plin de taină despre Sfântul Ioan se termină prin: *Cel ce are urechi de auzit să audă* (Mat. 11,15).

Ioan n-a făcut nici o minune, dar toate câte Ioan a zis despre Acesta erau adevărate (Ioan 10, 41). Totul în el este atât de smerit și cu o asemenea putere *i-a cuprins frica pe toți* (Luca 1,65) în fața unei mărturii care nu putea să nu fie încununată de martiriu, încât el însuși este o minune vie, om-Înger. El este "astrul cel strălucitor al soarelui"; reprezentarea lui cosmică este steaua de la Betleem, el este cel ce-i călăuzește pe magi și pe regi. El nu devine înainte-mergător, ci *este*, trimis din veșnicul adânc al veacurilor. Apostolii Îl continuă pe Hristos, Sfântul Ioan Îi este înaintaș și Îi pune începutul. Ucenicii Sfântului Ioan postesc (Marcu 2,18), iar el îi învață să se roage (Luca 11,1). Manuscrisele care provin din familia spirituală a lui Ioan ne arată inspirația eshatologică a rugăciunii sale, dezvăluită și într-o variantă la Rugăciunea Domnească din Evanghelia după Luca (11,1-4) în care găsim: *Și ne trimite nouă Duhul Tău cel Sfânt și ne curățește*[20]. În mănăstirea esenienilor de la Qumrân (presupusă a fi din tradiția Sfântului Ioan Bote-

[20] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De orat. dom. P.G. t. 44.1157*; Sfântul Maxim, P.G. t.90, 840 și în cele două manuscrise ale *Evangheliei după Luca* citate de von Soden.

zătorul) s-a găsit *Apocalipsa*, intitulată *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului*. Sfântul Ioan este Înainte-Mergătorul luminii Celei de a doua Veniri. La început *nu el era Lumina* (Ioan 1,8), dar mărturisirea îl transformă în *făclia care arde și luminează* (Ioan 5,35)[21], *ca toți să creadă prin el* (Ioan 1,7). Luminozitatea lui (arhetipală) se dăruiește tuturor și fiecăruia. Mulțimile îl întrebau: *Ce să facem, deci?* (Luca 3,10). Vameșii, oamenii simpli, soldații îi pun una și aceeași întrebare: legată de chemarea lor, de destin (Luca 3,10-14). Cu simplitatea aparentă a răspunsurilor Sfântul Ioan *îi judecă* pe toți și pe fiecare ca unul ce are puterea de a judeca, ca "mare făcător de dreptate", ca arhetip, așa încât oamenii stupefiați se întrebau dacă *nu cumva este el Hristosul* (Luca 3,15). Glasul martorului răsună, cel *violent* le vorbește celor *violenți*, descifrează vocația primilor Apostoli (Ioan 1,37) formulează slujirea prin excelență masculină: *Gătiți calea Domnului!* (Marcu 1, 3).

Referindu-Se la Ioan, Domnul rostește unul dintre cuvintele cele mai hotărâtoare pentru chemarea oricărui om: *Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum Împărăția Cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea* (Mat. 11, 12). În ciuda tuturor obstacolelor, puterea Împărăției se afirmă în lume prin violența *silitorilor*; bărbăția martorului credincios *sfințește* numele lui Dumnezeu prin sângele muceniciei lui.

Când Iacov și Ioan, acești *fii ai tunetului* (Marcu 3,17), acești fii ai lui Ilie, manifestând lipsă de maturitate spun: *Doamne, vrei să zicem să se coboare foc din cer să-i mistuie, cum a făcut și Ilie?* (Luca 9,54), Domnul le răspunde: *Nu știți, oare, fii cărui duh sunteți? Căci Fiul Omului n-a venit ca să piardă sufletele oamenilor, ci să le mântuiască* (Luca 9, 55).

Ioan Botezătorul este un violent al violenței lui Hristos. Ilie este considerat în legenda iudaică "rău de gură, aprig, nemilos". Într-o omilie greșit atribuită cândva Sfântului Ioan Gură de Aur[22], Dumnezeu îl ia pe Ilie la cer: "Tu urcă în Rai, zice El,

---

21 Este simbolizat în Liturghie printr-o lumânare aprinsă care precede ieșirea preotului purtând cu solemnitate Sfânta Evanghelie, ieșirea lui Hristos la propovăduire.

22 P. G. t., 56, col. 582.

iar Eu Mă voi face pelerin pe pământ. Căci dacă ai rămâne pe pământ, omenirea, pedepsită de tine, ar dispărea". În tradiția carmelitană, agresivitatea lui Ilie este temperată de blândețea Sfintei Fecioare (*Deisis* interpretează aceste trăsături ca fiind comune liniei de spiritualitate: Sfânta Fecioară - Sfântul Ioan). Sfântul Bonaventura spunea pe de altă parte că Sfântul Francisc a fost trimis în lume *in spiritu Eliae* (Luca 1,17). Violența Sfântului Ioan Botezătorul este violența celui ce este *blând și smerit cu inima* (Matei 11,29). În privirea lui Charles de Foucauld se reflectă Sfântul Ioan făcătorul de pace.

Rămășițele bibliotecii mănăstirii de la Qumrân lasă să se întrevadă în acest mediu un monahism pre-creștin și sugerează în ce măsură puternica imensitate a pustiului este de tradiție biblică. Se știe că această comunitate monastică practica detașarea față de bunuri, castitatea, rugăciunea și studierea *Bibliei*. Domneau ordinea și disciplina strictă, în special tăcerea, băile rituale, mesele în comun. Se citește în *Manualul de disciplină*: "vor ieși dintre oamenii prihăniți și vor merge în pustiu pentru a-l pregăti calea". Această chemare este legată deci de tradiția Carmelului, de ideea foarte fermă care vedea în Ilie întemeietorul monahismului biblic și, iconografic, se plasează în aceeași perspectivă, reprezentându-l pe Sfântul Ilie ca ascet-călugăr.

Este posibil ca Sfântul Ioan să fi fost un novice esenian: *a fost în pustie până în ziua arătării lui către Israel* (Luca 1,80). Dumnezeu îl scoate de aici și face din el un nou mare justițiar, "stăpân al celor de pe urmă". Din școala lui ies primii ucenici ai lui Hristos (Ioan 1,35-37). Propovăduirea lui comportă o radicală *metanoia* sau convertire (Luca 3,3-8) în vederea nașterii în veacul Duhului; și prin aceasta, chipul său, cuvântul, scurta sa trecere pe pământ sunt marcate de caracteristicile focului (puternic subliniate în icoane). *Un glas strigă în pustiu* (Luca 3,4) este chemarea care își va pune pecetea de nesters pe toate formele de ascetism monahal. Cu Sfântul Antonie[23] și Sfântul Pahomie, tradiția lui Ilie și a Sfântului Ioan Botezătorul, părin-

23 Sfântul Antonie cel Mare (+356) este cinstit ca un al doilea Ilie.

ții monahismului, înflorește în monahismul creștin[24]. Monahismul, apocalipsă trăită, arată conștiința creștină arsă de nerăbdare căci *a venit ceasul de secerat, fiindcă s-a copt secerișul pământului* (Apoc.14,15). Este ceasul *culegerii ciorchinilor viei pământului, căci strugurii ei s-au copt* (Apoc.14,18). Mesajul său întâlnește glasul sufletelor celor *îngropați sub jertfelnic* și care strigă *până când?* Dar Stăpânul le spune *să stea în tihnă încă puțină vreme* (Apoc. 6,9-11). *Acest timp de răbdare* înseamnă *a avea ca cel ce nu are* (1Cor, 7,30-31), a face din viața ta o profeție și parabola vie a veacului ce va să fie. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, însăși viața conjugală este în esență o întruchipare nu a celor pământești, ci a Împărăției.

Sfântul Isaac Sirul vine din tradiția pustiei spunându-ne că adevărata rugăciune este atunci când vedem "flacăra lucrurilor". Dar vremurile s-au schimbat. Marile noastre orașe suprapopulate au devenit pustia înfricoșătoare a singurătății în care Hristos și satana își continuă tulburătorul lor dialog și aici trebuie să răsune *cu putere* mai mult ca oricând (Luca 1,17) propovăduirea Sfântului Ioan. Realitatea mistică a lui Hoggar, iubit de părintele Foucauld, este adusă de discipolii săi înspre cetățile noastre. Horebul și malurile Mării Moarte se universalizează și harul vremurilor de pe urmă atinge fiecare suflet viu, în parte. Rugăciunea îl laudă pe Dumnezeu, dar urmarea ei este apocaliptică. Ea grăbește evenimentele, descoperă și dă viață unicului necesar, apropie vremea și aduce actualitatea ei cea mai arzătoare la răspunsurile nepieritoare pe care Domnul le-a dat celor Trei ispitiri din pustiu. Rugăciunea Domnească interpretată în duhul Sfântului Ioan își arată sensul ascuns, așteaptă Împărăția lui Dumnezeu, cheamă la sfințirea Numelui, chiar cu prețul muceniciei; ea vorbește de ispita vremurilor de pe urmă; cere *pâinea* euharistică, căci clipa inaccesibilității ei poate veni pe neașteptate; imploră trimiterea

24 "Famenii pentru Împărăția lui Dumnezeu", monahii, poartă războiul aparte al ascetilor, căci pustiul este și el locuit de diavol și locul înfricoșător al ispitelor. În pustiul de pe malul Mării Moarte și în adâncul sufletului său, Sfântul Ioan este "lămurit în foc" și ajunge de neclintit, arhetip al marilor Părinți ai pustiului prinși în războiul nevăzut cu puterile întunericului.

Duhului Sfânt. Acesta este sensul învățăturii pe care Sfântul Ioan o dădea ucenicilor săi. În această reducere a duratei istorice la sâmburele ei, maximalismul eshatologic al marilor oameni duhovnicești ai pustiului face din începutul *Evangheliei* Sfântului Apostol Marcu vestirea acestei veniri, *kerygma* sa prin glasul care strigă în lume pentru a o vedea pătrunsă de *kairos*-ul vremii celei de-a pururea, izbucnirea înnoitoare a Parusiei (Marcu 1,1-4). La prăznuirea Sfântului Ioan, Biserica îi cinstește martiriul în cântări și descoperă însemnătatea lui pentru noi toți: "necugetatul Irod ți-a retezat capul... dar Hristos a făcut din tine capul Bisericii". Nu este vorba de a arăta o putere, ci de a dezvălui o semnificație arhetipală, de a revela acest astru al astrilor în care orice chemare își află izvorul, căci, sub diferite forme, nici un destin nu poate avea alt scop decât mărturisirea lucrurilor de pe urmă. Și pentru aceasta, acatistul Sfântului Ioan îl numește: "prooroc, înainte-mergător, preot, tămăduitor, înger", constelație a tuturor chemărilor integrate în unicul necesar al Împărăției.

Prin Botez, vestește Sfântul Apostol Pavel (Rom.6,4), *am intrat în Hristos, ne-am făcut părtași la grăsimea Măslinului* (cf. Rom.11,17), suntem *în Hristos*; rădăcina ființei noastre se afundă în pământul cel bun, Hristos. Realismul biblic se opune oricărei metafore. Nu este îndeajuns să zicem că *suntem uniți*; în Hristos este doar *unul* (Efs.4,5). Domnul grăiește poporului: *Te iubesc cu iubire veșnică, o Fecioară a lui Israel* (Ier. 31,3).

Biserica este Mireasa, Dumnezeu face legământul nuptial și taina ei negrăită este înscrisă pentru totdeauna în *Cântarea Cântărilor*: *Mir vărsat este numele tău*, îi spune logodnica preaiubitului ei (1,3), *unidelemnul bucuriei* (Ps.44,8); acest *nume* este *maschia-messia* și înseamnă *unsul* peste care coboară și rămâne Duhul (cf. Ioan 1,33) spunând împreună cu Mireasa: *Vino, Doamne* (Apoc.22,17). Martorul nunții Mielului, prietenul Mirelui, ne dă bucuria sufletului care nu-și mai aparține sieși. După cum spune atât de minunat Gertrude von le Fort - și aici femeia este chipul fiecărui suflet: "Acolo unde femeia este cel mai adânc ea însăși, nu este ea însăși, căci ea s-a dăruit pe sine"[25]. Bucuria izbucnește chiar în clipa în care fiecare dintre

25 *Die Ewige Frau.*

noi poate să spună *cu duhul și cu puterea* Sfântului Ioan: *eu trebuie să mă micșorez, iar El să crească* (Ioan 3, 30).

4. Slujirea profetică

Profetul transcende prezentul și apare ca ruptura acestuia, dar în realitate el este legătura care unește fenomenologia prezentului cu numenul său. Harisma profeției este sensibilitatea la prezența lui Dumnezeu, ea atestă "rugul aprins" în mijlocul istoriei. Duhul lui Dumnezeu alegea odinioară, în Vechiul Legământ, o mulțime de martori ai aparițiilor Sale în lume. În Noul Legământ, această demnitate este universală, fiecare o primește prin Taina Mirungerii care face din om ființa harismatică pecetluită de Duhul Sfânt.

Un profet nu prezice viitorul, el vede evenimentele eshatologic; vederea sa nu este în durata viitoare a istoriei, ci în Ziua de Apoi. Harisma lui este un dat în slujba Bisericii, căci trăirea directă a lui Dumnezeu cheamă cu tărie apostolatul mărturisirii. Nu este propovăduirea și învățătura catehetică a episcopilor, ci interpretarea tainelor credinței prin "locul teologic" viu care este omul însuși. Părintele Congar face o fericită distincție a profetismului Bisericii: acel *ex-officio* al sacerdoțiului și acel *ex-spiritu* al credincioșilor. Sacerdoțiul episcopal ține de *structura* Bisericii și de funcția ierarhică, profetismul său se exercită prin partea sacramentală și pastorală a Bisericii. Profetismul credincioșilor aparține *vieții* Bisericii, tainei neîntrerupte a prezenței lui Dumnezeu în sufletul omenesc, răspunsului viu la iubirea lui Dumnezeu. Întoarsă spre lume, preoția universală se află între structura Bisericii și realitatea profană a lumii, ea este legătura unică dintre cei doi. Această situație este deja o slujire, o chemare puternică la mărturisirea în această lume, în care, atât de tragic, după R. Guardini, "ideea Parusiei nu joacă nici un rol în conștiința creștină". Harisma profetică operează chiar inserarea *trăirii lui Dumnezeu* în trama istoriei și o face să răbufnească dinăuntru printr-o nouă dimensiune. Profetismul *ex-spiritu* trebuie să sesizeze "încetinirea" vieții ecclesiale față de viteza tot mai accelerată a vieții în lume; el trebuie să înțeleagă cele mai revoluționare modificări ale structurilor economice, politice și sociologice pentru ca trăirea lui Dumne-

zeu să facă spărturi, să destrame, să dea transparență opacității efemere a acestei lumi. Mărturia lui este ca degetul întins al Înainte-Mergătorului către Cel ce vine; violența lui neagă, mai înainte de orice, vremea lumii acesteia, atunci când nu este în așteptare. Pentru ca Biserica, în adâncul Tainelor sale, să fie trecere în Împărăție, harisma proorociei trebuie s-o vestească în mijlocul lumii.

Toată viața creștină tinde către *ultim*. În această tensiune nu este vorba de perfecțiunea morală a eforturilor umane, ci de participarea la lucrarea transcendentă a lui Dumnezeu: nu e vorba de o lucrare a inteligenței care Îl vede pe Dumnezeu, ci de o lucrare a lui Dumnezeu de a ne vedea pe noi; nu este vorba de a cunoaște, ci de a fi cunoscut de Dumnezeu (Gal.4,9). La nivelul acestei vederi a lumii de către Dumnezeu, vedere definitivă, parusiacă, preoția împărătească, în răspunsurile ei creatoare, se articulează în mod diferit pe masculin și pe feminin. Mărturisirea comună ia forme foarte precise după starea harismatică proprie fiecăruia.

CONCLUZIE

HARISMELE BĂRBATULUI ȘI ALE FEMEII

1. Dacă arta maieutică a lui Platon naște spirite și dacă arta seducției a lui Kierkegaard pune în lumină evidențele, Sfântul Ioan[1] botează și zămislește în veacul Duhului. Mare justițiar, el își îndeplinește această menire în Hristos și dobândește astfel puterea de a judeca problema umană. El o pune pe balanța lui Iov, evaluează și determină vocațiile umane și le pune la lucru pentru a zidi destinul. Fecioara păstrează în inima ei cuvintele purtătoare de viață; rugătoare, ea ascultă cântarea propriei sale taine, este în întregime nativitate, taină a destinului, "Ea nu încetează să dea naștere Cuvântului"[2]. Pecetluit de Duhul Sfânt, "omul întrece omul la nesfârșit", depășește omenescul, caută și află Împărăția, transformând în acest fel lumea. Pentru această metamorfoză a destinului, harismele și darurile sunt date ca ploaia, fără măsură, "har peste har", iar slujirile și demnitățile se completează unele pe altele: *din El, tot trupul bine alcătuit și bine încheiat prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare și se zidește întru dragoste* (Efs.4,16). Dar în istorie, echilibrul componentelor umane rupte ajung fatalmente să formuleze false probleme. Așa este și "problema femeii": când bărbatul o pune izolat, el se izolează pe el însuși, se desparte de izvoarele limpezi ale vieții, își simte propriul artificiu și inactualitatea. Am văzut deja îndeajuns esențialul, este vorba de bărbat *și* femeie, mai adânc, despre masculin și

---

1 Este vorba despre Sfântul Ioan Botezătorul ca arhetip, cel ce deschide dimensiunea baptismală. El propovăduiește Împărăția, Îl botează pe Hristos, participă la Epifanie, introduce firea omenească a lui Hristos în veacul Duhului.

2 Ippolyt, *De antichr. LXI.*

feminin în complementaritatea lor. Nu câteva conlucrări consimțite în câteva sectoare delimitate, ci convergența reciprocă într-o cu totul nouă realitate a cărei absență menține firea umană în nedesăvârșire. Masculinul și femininul sunt antinomice. Adică în ordinea firească ele sunt incompatibile și nu devin complementare decât în ordinea harului, în Hristos. Aceasta este toată importanța Tainei cununiei. Trebuie să precizăm sensul complementarității pentru a înlătura falsele soluții. Unicitatea masculinului și a femininului exclude orice numitor comun în care ele s-ar afla într-o sinteză inoperabilă.

Pe de altă parte, răspunzători de existența lor față-către-față, dată de Însuși Dumnezeu, masculinul și femininul nu îngăduie nici o reducere a unuia la celălalt. Și, în sfârșit, așa cum sunt ei - în afara vieții sacramentale - juxtapuși, alăturați, mereu înstrăinați, ei nu reflectă, chiar și prin atracția lor, decât infinitul distanței: căderea. Revelația impune singura soluție prin care unul îl include pe celălalt fără a elimina nimic și fără a mutila. Un asemenea sinergism în împlinirea reciprocă înalță adevărata ființă a fiecăruia mai presus de prefigurarea originară a naturii adamice. Cu cât bărbatul și femeia își aprofundează propriul lor tip și o fac nu în mod izolat, ci într-o reciprocitate arhetipală, cu atât sunt mai apți să asimileze în întregime sâmburele pozitiv al întâlnirii lor față-către-față și prin aceasta să-și atingă propriul lor adevăr. Antagonismul înfricoșător al sexelor nu se rezolvă numai în radicalismul monahal și nu poate fi depășit cu adevărat decât printr-o convertire spirituală *reciprocă*. Elementele *metafizic* conjugale și consubstanțiale ale acestui antagonism culminează în Acela în care nu este nici bărbat, nici femeie, căci în Hristos, fragmentarea vicioasă este depășită prin plenitudinea coincidenței celor opuse prin firea lor.

Dar orice viziune eonică își postulează *metanoia*: înnoirea cea mai puternică ce pune pocăința chiar la rădăcina tuturor facultăților spiritului omenesc și provoacă "suspendarea judecății" înaintea evidenței adevărului pentru a-l lăsa să vorbească[3]. Conștiința se golește de modalitățile accidentale pur psi-

[3] Cf. Cuttat, *La Rencontre des Religions*, Aubier, 1957.

hologice și istorice și se deschide spre absolutul feciorelnic al vederii lui Dumnezeu revelat în *Biblie*.

Și Duhul și Mireasa zic: Vino. Și cel ce aude să zică: Vino. Și cel însetat să vină, cel ce voiește să ia în dar apa vieții (Apoc. 22,17). *Iată Eu îl fac pe cel de pe urmă ca pe cel dintâi* (Agrafon cit.), Adam și Eva se vor reconstitui ca unitate arhetipală: Sfânta Fecioară și Sfântul Ioan integrați în Hristos, unitate prefigurată în cei doi poli ai oricărui suflet: fiecare este deodată *roaba și prietenul Mirelui*.

În sânul unității veacului ce va să vină, fiecare își va afla în propria sa realitate ipostatică modul de însușire a firii unice și comune tuturor în transparența reciprocă și universală a tuturor și a fiecăruia: reflectare strălucitoare a unității conjugale, nu a monadelor, ci a Masculinului și a Femininului în totalitatea lor: cele două dimensiuni ale unei singure împliniri a lui Adam reconstituit; fiecare dintre ele, centru al conștiinței Masculinului și centru al conștiinței Femininului.

Dar încă de acum trebuie să distrugem acțiunea de strangulare mentală a conceptelor arbitrare care acționează din obișnuință, prin psihoza colectivă a ideilor înăbușite. Se impune o reîntoarcere viguroasă la cuvântul biblic, pentru a reafirma răspicat că: *nu este bine să fie omul singur* (Fac.2,18); *nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, în Domnul* (1Cor. 11,11); *ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă* (Mat. 19,6); Împărăția va veni când doi nu vor mai fi decât unul singur. Gândirea patristică adaugă această subtilă și ultimă precizare: unirea conjugală nu este decât o înfățișare profetică a veacului viitor, a omenirii *in statu naturae integrae*.

Lumea fundamental masculină, în care harisma feminină nu joacă nici un rol, este din ce în ce mai mult o lume fără Dumnezeu, fiindcă este fără Mamă și nu se poate naște Dumnezeu în ea. Este simptomatic faptul că, în această ambianță, homosexualitatea se afirmă deschis. Boală de sciziune psihică, eșecul integrării elementelor masculin și feminin ale sufletului arată omul, fie cu totul în inconștientul lui, în partea feminină, ceea ce îl îndreaptă spre masculin, fie cu totul la suprafața conștientului, acolo unde este poligamie și acesta este infinitul vicios al donjuanismului. Sunt fenomene dintre cele mai simp-

tomatice pentru o stare psihică în care se pierde toată sensibilitatea pentru o valoare feminină arhetipală: aceea a mamei-fecioară. Lumea prea masculină nu-și cunoaște veșnicele ei origini: izvorul limpede al curăției feciorelnice și sânul matern care primește Cuvântul și îl zămislește pentru a face din oameni slujitorii Lui.

2. Planul semnelor există și omul nu poate schimba nimic în el. Lumea începe în Adam-omul și ia sfârșit în Eva cea nouă-Născătoarea de Dumnezeu; omenirea este mireasa Mielului. La izvorul ființei, în partea necunoscută a evenimentelor care hotărăsc destinul, ca și la izvorul vieții, se află femininul: Eva-Maria-*Femeia învesmântată în Soare* și de aceea în fața Evei se ridică șarpele[4], iar în calea femeii din *Apocalipsă* se ridică *balaurul*[5] (Apoc.12,1-3). Făgăduința de a strivi capul șarpelui cu călcâiul i-a fost făcută femeii. Bărbații sunt *cu inima zăbavnici a crede* (Luca 24,25), după cuvântul Domnului pe drumul Emausului; și când mironosițele, care *și-au amintit cuvintele* Domnului (cf. Luca 24,8), vestesc Apostolilor bucuria Învierii, *aceste cuvinte au părut înaintea lor ca o aiurare și nu le-au crezut* (Luca 24,11).

Sex-tare, în sensibilitatea mistică față de "exousiai" – puteri - și în receptivitatea față de Bunele-Vestiri, femeia este la fel și în întâlnirea directă cu răul. Sfințenia, sub forma castității ontologice, alungă puterile întunericului prin incompatibilitatea cea mai radicală[6]. Această curăție feciorelnică este chipul Sfântului, în sensul cel mai puternic: *să fugă de la fața Lui cei ce-L urăsc pe Dânsul. Precum se stinge fumul, să se stingă; cum se topește ceara de fața focului, așa să piară păcătoșii de la fața lui Dumnezeu* (Ps.67.1-2). Aceste versete sunt cântate de Biserică în timpul utreniilor pascale care celebrează biruin-

4 Despre Femeie, vrăjmașa Șarpelui, vezi Sfântul Metodiu, *Praznic*, VIII, P. G. t. 18, 145-157.

5 Femeia învesmântată în Soare, biruitoarea balaurului; cfr. Sfântul Andrei din Cezareea, *In Apoc.* P. G. t. 106, 320D.

6 Swedenborg, într-una dintre viziunile sale, a văzut un mic demon care, fiind antrenat de joaca cu îngerii în sferele cerești, a căzut imediat în suferințe insuportabile numai prin schimbarea condițiilor ontologice: este granița dintre veacurile (eonurile) incompatibile.

ța asupra morții. Viața și moartea nu pot coexista. În același sens trebuie să înțelegem la unii dintre Sfinții Părinți, ideea că Învierea l-a surprins pe diavol, că el a fost păcălit ca un pește care mușcă momeala. Hristos nu forțează iadul, dar, urmând curba descendentă a destinului uman[7], El intră în hăurile lui și porțile iadului se sfărâmă de la sine și nu pot dăinui în prezența vieții; demonicul *se risipește ca fumul și se topește ca ceara* în prezența Sfântului.

Unită peste veacuri cu "suflarea" Duhului Sfânt, maternitatea sfântă, chip al "maternității ipostatice", "clocește" generația din care va ieși Mântuitorul și, mai târziu, martorii celor de pe urmă. Limbajul atât de figurat al *Apocalipsei* descrie fecioria ca pe o dimensiune a Împărăției. Fecioria păstrată la nașterea Pruncului este semnul biruinței deja împlinite asupra morții. Este luminoasa proorocie înscrisă în trupul Mariei, care vestește Învierea. Prin nașterea feciorelnică Născătoarea de Dumnezeu este deja nemuritoare și Adormirea este vestită de Naștere.

Dar în istorie, regimul androcratic sau patriarhal a înlocuit regimul ginecocratic sau matriarhal cu deformări simetric opuse. Teologi serioși discutau îndelung pentru a ști dacă femeia are suflet și contestau legătura nemijlocită a femeii cu Dumnezeu. O preamăreau în cântări pe Maica Domnului, dar dădeau femeilor sfatul de a-L afla pe Dumnezeu prin mijlocirea bărbatului. O asemenea mariologie o sărăcește pe Maica Domnului în însăși feminitatea ei și situează orice femeie concretă la ruptura dintre nivelele ontologice. Redusă numai la funcțiile biologice, roaba Domnului devine roabă pur și simplu, abandonată plăcerii instinctuale și folosinței nenumăraților osteni, ca mijloc de destindere. Nu avem noi cuvânt pentru a vorbi cât ar trebui despre faptul că Hristos nu este doar un "agent cosmic", un mijlocitor între cer și pământ, ci un nou eon, un veac nou al ființei *în Hristos, un cu totul altceva* al noii existențe în care

---

7 În icoana Nașterii, grota întunecoasă în care a fost culcat Pruncul reprezintă infernul, străfundul existenței în afara lui Dumnezeu. Scutecele în care este învelit copilul au forma legăturilor mortuare din momentele morții și coborârii la iad. Iconografic, Nașterea este deja Învierea. Vezi explicația icoanei în *Biblia și Viața creștină*, Nr. 19 și 20.

bărbatul și femeia intră și se inițiază trecând prin aceleași Taine ale Preoției împărătești. *Știți că ocârmuitorii neamurilor domnesc peste ele și cei mari le stăpânesc. Nu tot așa va fi între voi* (Mat.20,25). Sociologia ecclesială are sarcina să descopere înainte de toate acel *cu totul altceva* al acelui *nu tot așa va fi între voi*. Aceasta este dogma ecclesiologiei care ar trebui pusă la baza construirii întregii societăți umane; dar, în fapt, parohiile sunt contaminate de spiritul secularismului "societății laice". Un sociolog obiectiv nu descoperă nici o diferență *de natură* între o societate culturală și o societate cultuală, celulă ecclesială. În majoritatea lor, parohiile nu sunt conștiente de adevărul lor transcendent, de condiția lor de "pus de o parte", ireductibilă la orice formă sociologică. Și, într-adevăr, nimic nu oprește privirea la suprafața plană unde nu se petrece nimic deosebit, nici chiar miracole. Totul este atât de bine conținut în simboluri, semne sau cuvinte, încât orice dorință de a trece la realitățile semnificate și simbolizate provoacă emoții și neliniștește. Minuscula *sophia* a învățaților continuă să spună: "Dumnezeu nu cere chiar atât". Totul este mediocru și cenușiu după cum este dreptul mediocru: daruri mediocre, întruniri moderate, catehism neînflăcărat, plictiseală și, prin urmare, disoluție, lentă dar sigură, în formele sociologice ale locului. Problematica grandioasă a Părinților care *vedeau* devine știința scribilor cuminți care *citesc*.

Apoftegmele, învățăturile Părinților pustiei, spun că Sfântul Antonie cel Mare se ruga câte trei zile și trei nopți. A treia zi, diavolii se aruncau înaintea tronului lui Dumnezeu rugându-L să-l scoată pe Sfânt din rugăciune, altminteri, acesta, cu puterea lui, ar fi sfărâmat temeliile demonice ale *acestei lumi*.

Biserica-templu, cu diferitele ei părți orientate conform spațiului sacru, cu ceasurile rânduite conform timpului liturgic, este pentru cel ce are urechi de auzit - și numai pentru acesta - o chemare atât de puternică! Dar vina este a *pietrelor vii*. Ce parohie și-ar putea asuma mesajul apostolic: *Ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri... vă mărturisim și vă vestim* (1 Ioan 1,1) și totuși cântarea liturgică a credincioșilor atestă fără încetare "am văzut Învierea lui Hristos" "am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc". Criza actuală are rădă-

cini foarte îndepărtate și ajunge la pierderea conținutului viu al Preoției universale, strâns legată de conștiința euharistică a Trupului și a expresiei lui sacramentale. Părinții Bisericii insistă asupra necesității vitale a împărtășirii zilnice (Sfântul Ciprian, Sfântul Grigorie de Nyssa). Sfântul Ambrozie spune cu tărie: "Primește în toate zilele ceea ce este de folos în fiecare zi. Trăiește-ți viața astfel încât să fii vrednic de aceasta". "Cel ce nu este vrednic să se împărtășească în fiecare zi, nu va fi vrednic să o facă nici o dată pe an"[8]. Practica pastorală constată că setea pentru împărtășirea frecventă vine din mediul feminin. De-a lungul veacurilor, bărbații au înălțat zidurile unui ritual complicat pentru a apăra sacrul. Și au fost îndreptățiți să o facă. Dar s-a aflat că în spatele acestor ziduri se ascunde secătuirea spiritualității euharistice. Mijlocul ritual trece în conținutul vieții, care devine, ea însăși, "rituală", dar, prin aceasta, nu și mai mistică. Spaima se înconjoară de prescripții atât de minuțioase încât ea alunecă spre magic. Masculinul a rupt echilibrul și a descentrat viața ecclesială față de axul ei dătător de viață, el a făcut în mod ciudat să se uite că Euharistia este *adevărata hrană*, pâinea spre ființa cea de toate zilele, izvorul fără de care ființa noastră duhovnicească moare. Euharistia nu este o recompensă, ci un "remediu de nemurire", unirea desăvârșită la care ne cheamă Dumnezeu prin fiecare Liturghie[9].

Așa cum o scoică își secretă cochilia, superegoul colectiv își secretă miturile rele, închizând spiritualitatea în forme mitice. Dacă parohiile nu sunt întotdeauna locuri radiante (*lumina* este *sarea*), aceasta se datorează faptului că femeia nu este aici o tovarășă, o față-către-față responsabilă, pentru a zămisli împreună cu bărbatul celulele vii ale trupului. Ea nu este admisă, aici, este folosită. Or, nu prin utilitarism se realizează o

---

8 Citate în excelentul articol al D-nei Lot-Borodine, *De l'eucharistie* în *Messager des Etudiantes Russes*, nr. 40-41, 1956. Și studiul citat al Pr. Afanasiev, *Le repos du Seigneur*.

9 Este un cerc vicios: pentru împărtășire trebuie să fii vrednic, dar pentru a fi vrednic trebuie să te împărtășești, să te hrănești cu "leacul ceresc". Or, (subliniază Doamna Lot-Borodine și Părintele Afanasiev), singurul obstacol adevărat nu ține de starea morală a credinciosului, ci, după Sfântul Apostol Pavel, de neglijarea Tainelor, de ușurătatea credinței.

situație spirituală adevărată, ci prin vrednicia pe care o realizează o situație spirituală adevărată. Prin fidelitatea față de mentalitatea formală a ființei masculine, hipnotizată prin sensul juridic al câtorva texte, în fața lui Hristos, *în Care nu este nici bărbat, nici femeie* (Gal.3,28) se află ființe omenești stigmatizate de blestemele strămoșești. Femeilor li se aplică și astăzi formele definite în epoca rabinică a Vechiului Legământ[10]. Or în Împărăția harului inaugurat prin Noul Testament, adevărata dialectică a legii demonstrează că femeia cu adevărat supusă legii prezentate de bărbat este cea căreia îi revine misiunea de a depăși bărbatul-lege *împlinindu-l* prin aceasta pentru adevărata lui slujire de martor.

3. Amartologia cheamă nu o îmbunătățire morală, ci sfințenia, singura capabilă să redreseze curba pervertirii. De aceea, orice manifestare a sfințeniei se repercutează în lumea întreagă, scurtează istoria, face să i se întrevadă sensul prin sfârșitul apropiat. Pentru *cel ce are urechi*, arta pervertită, ceea ce este vulgar și pornografic în literatură, orice profanare a tainei dă senzația de iad pe pământ; dimpotrivă, orice artă liturgică și iconografică, orice manifestare a frumosului este aflare a Raiului pe pământ. Această sensibilitate la lucrurile de pe urmă explică unele fenomene psihologice. La lumina ei, Freud pare ca un Jung negativ, polul lui de întuneric. Obsesia maniacă, pe calea subterană, pervertește intenționalitatea inconștientului și, în cele din urmă, conținutul lui. Demonicul se instalează în orgoliul disperării și fatalmente transferă greșeala asupra altuia. Eroii romanelor lui Sartre: *das man*, sau anonimul lui Heidegger se văd "în situația" de vinovat pentru greșeala unui necunoscut; Dostoievski, în *Legenda Marelui Inchizitor*, finalizează logic această concepție: diavolul face din Hristos "Vinovatul" divin. Pe de altă parte, există tentativa eliberării omului de complexul religios al culpabilității prin înlocuirea lui cu o morală fără păcat.

---

10 Chiar în *Apocalipsă* 14, 4, textul despre cei ce *nu s-au întinat cu femei* pune accentul pe curăția în exclusivitate a masculinului virginal, părând a lăsa femeii funcția de a întina. Periodic, în istorie, slăbiciunea bărbatului se răzbună, ca în povestea biblică a Suzanei și a bătrânilor.

Luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după înțelesurile cele slabe ale lumii și nu după Hristos (Col.2,8). O psihanaliză de conținut a *egoului colectiv* și a secreților sale ar arăta toată complexitatea formațiunilor istorice avortate, morbide. Ea ar pune degetul pe sterilitatea faptului de a transfera greșeala asupra femeii prin "complexul lui Adam", complex cu totul masculin: *femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mâncat* (Fac.3,12). Numai Hristos, fiind singurul "fără de păcat", poate face singura trecere dătătoare-de-viață, fiindcă El este Inocentul absolut și, prin aceasta, victima absolută. *Ștergând zapistul ce era asupra noastră... pe care ni l-a luat din cale pironindu-l pe cruce* (Col.2,14). De acum, *în mod normal*, nu mai este decât *fie mie* în Dumnezeu, creșterea nemărginită; unul prin celălalt, masculinul și femininul, se realizează și "Îi cântă Dumnezeului lor toată viața lor", în veci. Dar iubirea între bărbat și femeie s-a profanat chiar înainte de a se descoperi ce este. Nu este nicăieri atâta minciună, căci iubirea este chiar setea cea mai adâncă de adevăr, glasul însuși al ființei. Dacă masa, mulțimea se prăbușește din ce în ce mai adânc în abisul erotic pe care îl străbate în grabă, sfârșind prin îngrețoșare, erosul își așteaptă ceasul, dar acesta nu poate fi un altul decât cel de pe urmă. Iubirea nu aparține zilei de azi, ci zilei de apoi, căci deplinătatea însăși este simptomatică pentru un alt eon; ea depășește istoria și vorbește deja o altă limbă, cea a *agrafonului* Sfântului Clement.

Dumnezeu este iubire (1Ioan 4,8) nu desemnează atributul sau relația, ci ființa divină. La fel, omul după chipul lui Dumnezeu este chemat să realizeze iubirea în însăși ființa lui. Ceea ce deslușește expresia: *nu este bine pentru om să fie singur* (Fac.2,8) care nu exprimă câtuși de puțin o înduioșare sentimentală, ci conformitatea cea mai precisă față de adevărul lăuntric Sfatului Sfintei Treimi. Acest cuvânt nu se adresează doar omului, ci și monoteismului steril și imposibil, Persoanei singulare, și aceasta prin interpretarea umană a adevărului divin, chip al celui dintâi: "nu este bine ca Ipostasul să fie sin-

gur"[11] fiindcă această solitudine imposibilă s-ar opune ființei divine de a fi iubire, de a fi una și trei totodată - "Trei Sfințenii și Trei Lumini într-Una singură". Și pentru că este iubire treimică se deschide cercul sfânt comuniunii și Dumnezeu a iubit lumea *până la sfârșit* (Ioan 13,1) tocmai pentru că iubirea este întreită. *Până la sfârșit* nu este o măsură, ci lipsa măsurii și acesta este nivelul la care epitalamul* Împărăției îl cheamă pe om în unitatea celor opuse ale sale.

4. În bipolaritatea lui[12] - *anima* și *animus* - orice suflet după imaginea lui *Deisis* este deodată mireasa și prietenul Mirelui. Sfântul Ioan Scărarul zicea că trebuie să-L iubești pe Dumnezeu "ca o logodnică". Cu toate acestea, fiecare suflet este accentuat în propriul său tip fiind sau din categoria Fecioarei, "din semințiа ei", sau din categoria Sfântului Ioan cel Aprig. Diferențierea trasează hotarele determinate prin harisme[13], în care este înscrisă orice ființă umană după tipul ei, în care orice depășire a hotarelor sale produce o confuzie.

Chemarea la desăvârșire este pentru toți dar presupune o diversitate a darurilor și a slujirilor după felul fiecăruia. Existența duhului în trup este întotdeauna o existență care se transcende: o poate face orizontal, expansiv și agresiv împotriva obstacolelor pentru impunerea idealului și crearea valorilor, sau vertical, într-o mișcare de interiorizare, putând descoperi lumea valorilor în propria ființă și să le trăiască firesc.

Termenul biblic cu privire la femeie – *Esser-kenegdo* – vrea să spună *un ajutor care să fie ca în fața lui* (Fac.2,18). Mai interiorizată, mai aproape de rădăcină, femeia se simte în largul ei în limitele ființei sale și se străduiește să-și manifeste daru-

---

11 Ipostasul nu poate fi singur prin natura sa, care este deschidere și comuniune. "Monada" divină a vechiului Testament maschează adevărata natură trinitară a lui Dumnezeu așteptând revelația în Hristos.

* Poem sacru care se recită în ritualul nuptial (la evrei). (*N.red.*)

12 Se poate reprezenta grafic sub forma unei elipse care are două focare.

13 Încă o dată, diferența constă în harisme. Dacă se pleacă doar de la diferența ontologică, aceasta nu explică nimic și, lipsită de planul harismatic, ea este discutabilă, putând fi chiar modificată până la punctul de a face să dispară diferențele. Pe de altă parte, fiecare suflet este bipolar cu dozajele, cu accentuările lui distincte; fiecare ființă omenească este roaba lui Dumnezeu și prietenul Mirelui; harisma predominantă determină destinul și chemarea.

rile pentru a face o simfonie clară și limpede din propria ei persoană. Ea umple lumea cu prezența ei dinăuntru. Femeia are o complicitate cu timpul, timpul nu "durează" pentru ea, căci poartă în ea mai multă veșnicie, fiindcă poartă viață, prunc. Bărbatul își depășește ființa, harisma sa de expansiune îl face să privească dincolo de el însuși. El aspiră la creșterea tuturor energiilor lui care îl prelungesc în lume și fac din cosmos trupul lui exterior pentru a dobândi cea mai mare putere cu putință, cu care umple lumea, impunându-se ca stăpân și domn. Acestor două tipuri de accentuări existențiale le răspunde porunca biblică: bărbatul este chemat *să stăpânească pământul* (Fac.1,28), *să lucreze grădina* (Fac.2,15), să manifeste facultatea creatoare și inventivă a spiritului său; el o primește lângă el pe femeie, ajutorul lui, care îl apără și îl întregește; destinată procreării, protejării, a fi izvor al vieții și fântână de sfințenie, femeia îl vede alături de ea pe bărbatul căruia îi este logodnică, soție și mamă. *Slava bărbatului*, după Sfântul Apostol Pavel (1Cor.11,7), în puritatea ei luminoasă, femeia este ca o oglindă care reflectă fața bărbatului, îl face să se descopere pe el însuși și prin aceasta îl corectează. Prin intuirea concretului și a viului, opus oricărei abstracțiuni, femeia are darul pătrunderii directe în existența altcuiva, capacitatea nereflectată și nemijlocită de a sesiza imponderabilul persoanei umane. Prin această facultate, ea îl "ajută" pe bărbat să se înțeleagă și să realizeze sensul propriei lui ființe, îl împlinește descifrându-i destinul, căci prin femeie bărbatul devine mai ușor ceea ce este el[14]. Funcția profetică îndreptată spre ființă o schimbă și jertfa de sine proprie femeii declanșează irupția Celuilalt.

Iată întreaga dialectică a maternității spirituale. Cuvântul Sfântului Apostol Petru (1Petru 3,4) se adresează femeii și conține o întreagă *evanghelie a femininului* definindu-i foarte precis harisma fundamentală: *zămislirea omului cel tainic al inimii - homo cordis absconditus - o kryptos tès kardiou anthrôpos*.

[14] Împărăteasa Irina l-a inspirat pe Patriarhul Tarasie să întrunească cel de al șaptelea Sinod ecumenic pe tema icoanelor și a stării monahale. Împărăteasa Teodora l-a influențat pe Patriarhul Metodiu și, inspirat de el, Sinodul de la 843 a instituit praznicul biruinței Ortodoxiei (întâia duminică a Postului Mare).

Bărbatul este mai înclinat să se intereseze doar de propria lui cauză; instinctul matern, ca la nunta din Cana, descoperă imediat setea spirituală a oamenilor și află izvorul euharistic care o poate potoli. Relația nemijlocită cu Duhul Adevărului incită femeia să pună bărbaților întrebări despre propriul lor adevăr, împiedicându-i să se instaleze în istorie sau să o distrugă. Aflăm la Heraclit o imagine de o profunzime uimitoare, cea a arcului și a lirei[15]. Chiar și cuvântul grec, cu dublu sens; "bios" este atât de simptomatic. El semnifică deodată viața și arcul ale cărui săgeți poartă în ele moartea. Arcul este o coardă întinsă; "sublimat", arcul cu mai multe coarde devine liră și în locul morții aduce muzica, armonia. Instinctul masculin al distrucției, "tatăl războiului" poate fi "acordat" de către feminin și sublimat în instinct de viață, de întemeiere a culturii și a cultului: *la popoare fără de număr va da legile Sale. Prefacevor săbiile în fiare de pluguri și lăncile lor în cosoare* (Is. 2,4).

În fața divizării științelor și a tehnicilor, femeia are rolul de a inspira spiritul de integrare propriu acelui *sophrosyné* al naturii sale și în dezagregarea colectivistă sau a falsului democratism, să oprească bărbatul în fața propriei lui demnități, înaintea valorii unice a persoanei sale. Bărbatul zilei de astăzi dezumanizează lumea în toate formele de obiectivare; or, pentru instinctul matern, orice obiectivare este organic imposibilă; raportul atât de misterios între "mamă și copil" exclude orice formă de obiect și face să se înțeleagă că femeia este cea care veghează forma umană ca pe copilul ei, vede în ea o valoare absolută și inestimabilă și, prin aceasta, femeia umanizează și personalizează lumea. Instinctiv, ea va apăra întotdeauna întâietatea ființei față de teorie, a operativului față de speculativ, a intuiției față de postulat.

Dar femeia va salva lumea doar cu condiția să primească adânc cutremurată slujirea "fecioarelor înțelepte" din parabola evanghelică (Mat.25,1-13); cu condiția ca "plină de har" să devină, cu adevărat, urmând-o pe Maica Domnului, poartă a Împărăției și chip călăuzitor, "marea seducătoare", în sensul lui Kierkegaard.

---

15 Vezi B. Petroff, *Misère philosophique du Marxisme*, 1952, p. 15.

În sarcina imensă a inițierii pedagogice, femeii îi revine să zămislească în fiecare copil "un călugăr", o ființă aparte, un *cu totul altcineva*, un martor al acestui *cu totul altcineva*. În ea este geniul pătrunderii în adâncurile credinței și ale Sfintelor Taine. La școala de credință a unui Episcop, un credincios se prezintă deja format de femininul-matern, care îi transmite tainic simțul sacrului, "simțul lui Dumnezeu", gustul, nostalgia indestructibilă a Împărăției.

Slujirea feminină se exprimă cel mai bine în chip euharistic: "Sfintele Sfinților". Este Pacea - *shalom* - și comuniunea ultimă exprimată în substanța însăși a trupului unu, în sfințenia lui. Slujirea masculină ia chip baptismal (botez: "iluminare" și "parusie"), *lucrare* virilă de a muri și a învia, biruință asupra energiilor morții, voință de convertire și integrare în Trup. Comuniunii euharistice ("Fecioara - Spic de grâu"), *stării* de sfânt, îi corespunde violența baptismală a *lucrării*. Nașterii, care din adânc se ridică la suprafață și dinăuntru imprimă ființei forma ei sofianică, îi corespunde lucrarea structurării care merge de la suprafață către adâncuri. Una, enstatică, se interiorizează, *am pus cuvintele Mele în gura ta!* (Ier.1,9; Deut. 30,14; Luca21,51), descoperă rădăcina ființei, Sofia ei, dreptatea nepângărită de la început; celălalt, ekstatic, iese din el însuși, se aruncă, se dilată în energiile sale, însămânțează, actualizează, construiește. În dominantele ființei sale, masculinul este hristofor, femininul este pnevmatofor. Chipului gavriilic (atributul lui Gavriil este crinul) al Bunei-Vestiri, al Nașterii, al Cincizecimii și al Parusiei-Venire, îi răspunde evenimentul, chipul mihailic (atributul lui Mihail este sabia și balanța dreptății) al Transfigurării, al Coborârii la iad, al distrugerii morții, al Învierii.

Bărbatul *nabi* – sacrificator, bărbatul aprig, dinamic, face din lume templu și Liturghie: cantor și înger, el înclină tot planul material și-l conduce la Dumnezeu. Mama aduce pe lume pruncii Înțelepciunii, Fecioara îi curățește; *Orante panaghia*, ea figurează templul, este ușa Împărăției și cântecul ei de nuntă.

5. Turnantă hotărâtoare în biografia unei ființe, atunci când unirea conjugală nu este calea ei; greșeala cea mai dezas-

truoasă ar fi de a face un destin din renunțarea pur și simplu impusă de împrejurările vieții. Absența a ceva nu poate niciodată nici să umple, nici să zidească. În acest fel, ea este în cel mai înalt grad simptomul unei mutilări, unei lipse; or adevărata renunțare la o situație precisă, pentru a fi pozitivă și a îmbogăți, nu poate fi decât o *condiție* pentru acceptarea liberă și deplină a unei alte situații, decât un punct de pornire a unei vocații niciodată suportată, dar în cele din urmă înțeleasă și asumată și care va umple întreaga viață.

"Trei mii de coți de apă sub picioare" situație exactă a credinței după Kierkegaard, fac din aceasta un element exploziv care exclude orice conformism. Egoismul transcendent, preocuparea exclusivă a fiecăruia pentru propria sa mântuire, perverteste esențialul mesajului evanghelic care este, înainte de toate, eliberare împărătească de "eu" și de "al meu". Voința de a-și aparține sieși a provocat căderea lui Adam, căci *cel ce vrea să-și salveze sufletul și-l va pierde*. "Cel ce caută fericirea trebuie să uite chiar și acest cuvânt și cel ce se numește pe sine făptură slabă contrazice credința, căci cel ce are nevoie de putere n-are decât s-o spună: *lucrarea lui Dumnezeu lucrează în lucrarea omului*"[15a].

Omul nu se poate gândi doar la el. Trebuie să se gândească la Dumnezeu, la valorile împărăției, la mântuirea tuturor, la distrugerea nu a ideii de iad, ci a realității lui. Este imposibil să nu accepți ideea de infern, dar după ce ai acceptat-o, este imposibil să rămâi acolo, căci, dacă iadul există, el "este numai pentru mine" - trebuie să spună orice credincios, așa cum spunea Sfântul Antonie cel Mare. Chiar și un singur osândit strică bucuria tuturor dreptilor. Înțelepciunea lui Dumnezeu postulează integrarea finală. Partea întunecoasă, infernală a existenței va avea și ea soluția ei, chiar dacă aceasta nu va veni decât dincolo de vecii vecilor - această expresie evanghelică desemnând probabil o foarte mare măsură de timp. Ar putea deplinătatea arhetipului divino-uman să rămână în veșnicie

[15a] Vezi *Destinul omului* de Berdiaev.

sfâșiat în Rai și iad?[16] În biserica Sfântului Gheorghe (de lângă Novgorod) se poate vedea o frescă din secolul al XII-lea care îl reprezintă pe Sfânt ca biruitor al balaurului. Dar Sfântul nu are arme și balaurul nu este ucis. Sfântul Gheorghe este pe cal și o regină, întruchipând Biserica, ține balaurul cu o panglică, iar balaurul o urmează supus. Compoziție rară prin îndrăzneala viziunii ei pătrunzătoare, ea arată răul nu distrus, ci convertit; adică, răul din el este redus la inexistență.

Credința este atitudinea celui puternic, a celui atotputernic în fața celui slab, a morții, a demonicului. Alegerea între "da" și "nu" aparține lumii de aici; dar, în fața lui Dumnezeu, adâncul libertății este "da"-ul, unicul *fiat*. Și acest "da" este biruința asupra tuturor grijilor, a tuturor necesităților lumii și asupra a ceea ce unii filosofi de astăzi numesc ființa-pentru-moarte. Moartea nu este o încetare, ci *acțiune* care se desfășoară împreună cu toată curba vieții, prezentă deja în germene la Botez, ea este moartea prin care luăm parte la Înviere: în fapt, pentru un credincios, ea nu este *înainte*, ci *în urmă*, deoarece ea este în timp; or credința se plasează în prezentul veșnic, și *Evanghelia* vestește că cel ce crede *a trecut deja* de la moarte la viață veșnică (Ioan 5,24, cf. 1Ioan 3,14). Realismul euharistic ne face deja nemuritori. Metamorfoza este la capătul lucrării duhovnicești care inversează condițiile, și, prin aceasta, schimbă coeficientul lor existențial. De aceea, prin cea mai mare dintre revoluții, numai creștinismul nu fuge de suferință, ci o acceptă și dintr-o necesitate face o libertate.

Nu suferința, ci suferința absurdă, de neînțeles este insuportabilă, destinul stupid, orb, impus este de netrăit, amărăciunea vieții pierdute, a darurilor irosite este de neîndurat.

---

16 În omilia sa cu privire la *Levitic*, Origen pare a spune că nici Hristos Însuși nu se poate bucura de deplinătatea Trupului Său atâta vreme cât un singur mădular îl supără: "Dacă ochiul este sănătos, fără nici o tulburare de vedere, dar celelalte mădulare lipsesc, ar putea fi bucurie?" - "nu este decât *un singur trup* care își așteaptă învierea...". Comunicarea sfinților în Sfânt presupune o comuniune în mare taină care îl învăluie pe *homo viator*: comuniunea totalității Trupului în așteptare: "Avraam așteaptă încă, și Isaac, și Iacob și toți... ne așteaptă pentru a primi împreună cu noi fericirea desăvârșită". În *Levit. hom.* 7, nr. 2.

Ia-ți crucea și urmează-Mi Mie (cf. Marcu 8,34) spune Hristos; nici o plăcere bolnăvicioasă pentru durere, nici resemnare de a "suporta" pasiv, ci harul tainic al crucii, care zice: "Înțelege-ți suferința și fă-o luminoasă, strălucitoare; din destinul în aparență impus, fă înăuntrul tău un destin liber ales". A fi tu însuți înseamnă a realiza ideea normativă, gândul lui Dumnezeu în ceea ce te privește, să te miști aici la fel de lăuntric ca în *sinea proprie*. Eul nostru cel mai intim nu este chiar "al nostru" în exclusivitate, nu este deloc *sui generis*. Nu ne putem înțelege cu adevărat decât atunci când sesizăm că identitatea noastră este "primită pentru totdeauna", când ea este, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, "identitate prin har". La punctul cel mai înaintat al asemănării cu Dumnezeu, ea ne redă nouă înșine, "fără de început", dar nefiind decât după chipul lui Dumnezeu, ea este veșnic primită și nu subzistă decât în măsura desprinderii necondiționate de sine, a depășirii oricărei suficiențe ("autoritmie" cum spun Părinții) și a transcendenței totale către Dumnezeu.

Mai presus de cauzalitatea empirică se află cauzalitatea spirituală. Acolo unde faptul material se instalează, "da"-ul rostit de spirit adaugă la efect ceea ce nu conținea cauza și o schimbă în totalitate. Aceasta este ființa oricărei minuni. Omul este determinat prin cele de jos și chemat prin cele de sus. Din cercul posibilităților limitate, țâșnește dimensiunea verticală nelimitată.

Omul poate deja să rupă înlănțuirea faptelor printr-o sinucidere: pentru o clipă incalculabil de scurtă, el este liber (experiența-limită și reală a lui Kirilov din *Demonii* lui Dostoievski); dar este o clipă de pierdere a cunoștinței, timpul de plasare în afara lui Dumnezeu și de trecere în neant. Omul poate, la fel de liber, să se așeze în mâna Pantocratorului, înlăuntrul cugetării lui Dumnezeu despre el. În acest caz, datele (epoca, locul, atavismul, ființa concretă) devin "daruri" și ocazii pentru a spune *fiat* și, de fiecare dată, minunea se întâmplă.

Hristos *este înjunghiat de la întemeierea lumii* (Apoc.13,8). El este răstignit în vremea lui Pontiu Pilat și la Ierusalim. Dar depășind configurația faptelor istorice foarte precise, adevărul proclamă: *Nimeni nu-Mi ia sufletul, ci Eu de la Mine Însumi îl*

pun (Ioan 10,18). Plasându-se în absolutul rațional identic cu absolutul dorit al *Apocalipsei*, omul se află împărătește liber față de fire și de istorie și se face în întregime dependent de Cuvântul-Adevăr care îl eliberează cu adevărat. De aceea, după gândirea adâncă a lui Heidegger, adevărata libertate a omului este în adevărul normativ al destinului său aflat.

Omul are puterea titanică de a spulbera planul lui Dumnezeu în ce-l privește; cum numai el singur o poate face. Dumnezeu ia locul nostru ca "vinovat" și Fiul ni se substituie nouă, dar nu poate rosti pentru noi *fiat*, adică să-și asume libertatea noastră; căci ea ar fi imediat distrusă. *Fiat* presupune reciprocitatea liberă și a întrebării și a răspunsului, el nu are valoare decât în măsura în care poate să nu fie rostit și însuși destinul lui Dumnezeu atârnă de el.

Celibatul este o chemare și o slujire, o formă foarte precisă a *diaconiei* de care vorbește *Scriptura* (1 Cor. 12, 5). Cel sau cea care se simte în situația de marfă refuzată, decepționat în așteptările și în făgăduințele tinereții sale, care frizează cenușiul lui "din lipsă de ceva mai bun", al surogatului, în momentul în care totul pare închis și sfârșit, *în acel moment începe totul*. Este sensul atât de adânc al Sfântului Graal. Un biet cavaler sosește când totul se oprește; bătrânul rege este imobilizat pe patul de suferință; izvoarele au tăcut, păsările nu mai cântă și totul este prins în neclintirea morții. Cavalerul pune singura întrebare, singura întrebare adevărată: "Unde este Graalul?" și atunci totul reînvie, bătrânul rege își părăsește patul, izvoarele țâșnesc iarăși și păsările cântă din nou. Această singură întrebare-răspuns este cea a lui *fiat* pentru propriul nostru destin. Mai mult decât acceptată, creată, aceasta metamorfozează darurile în harisme, ființa umană își trăiește propria ei minune. Acesta este sensul precis al admirabilului cuvânt al Proorocului Isaia: *Veselește-te cea stearpă care nu năsteai, dă glas și strigă tu care nu te-ai zvârcolit în durerile nașterii, căci mai mulți sunt fiii celei părăsite, decât ai celei cu bărbat, zice Domnul.... căci bărbatul tău e Făcătorul tău* (Is.54,1-5). Întrebarea de a ști dacă femeia va fi mireasă și mamă sau *sponsa Christi* nu este decât accidentală. Chipul original al ființei feminine pure face să explodeze granițele empirice ale firii și să apară harul "maicii duhovnicești".

Dacă orice formă de viață omenească tinde către maxim, vocației maximalismului eshatologic îi răspunde mai ales celibatul, slujire a așteptării și pregătirii Parusiei. Celibatarilor, ca și călugărilor, le este rezervată o mărturisire aparte, care transpune Evanghelia în Apocalipsă. *Fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul așa, altul într-alt fel* (1Cor.7,7). Dacă nunta are chipul Împărăției și profețește unitatea masculinului și a femininului, celibatul proorocește că *vom fi ca îngerii lui Dumnezeu în cer* (Mat.22,30) și se preocupă de venirea Domnului. Este bine ca unii să se înfrâneze de la viața conjugală pentru a sublinia că cei căsătoriți trebuie să *se folosească de lumea aceasta ca și cum nu s-ar folosi de ea* (1Cor. 7,31) și să se unească într-o unică așteptare.

Călugării contribuie la revelarea sensului eshatologic al slujirii conjugale. Soții contribuie la sesizarea esenței ascezei înaintea *feței acestei lumi trecătoare* și a o face "maternă". Dar în felul lor cu totul special, ei trebuie să-și urmeze propria asceză conjugală, să-și trăiască iubirea lor răstignită și, în castitatea întrupată în chiar structura ființei omenești, să contribuie la deplinătatea Întrupării. A nu mai aștepta nimic de la viață înseamnă a ceda celei mai înfricoșătoare ispitiri (numită în ascetică *acedia*, abaterea duhului, disperarea ucigătoare, căci ea îi opune rezistență Duhului Sfânt). Or, așteptarea pozitivă are grijă de prezent și îl deschide spre anticipații, spre *kairoi*. "Ceasul pe care îl trăim este cel mai important" ne învață învățătura ascetică, este irupția vremii *potrivite* (2Cor.6,2) care oprește timpul negativ al așteptărilor deceptionate și al surzeniei urechilor care nu aud.

Cuvîntul Celui Unul-născut "*Am fost lângă tine la ceasul suferinței tale*", ne plasează în timpul răscumpărat. Este vremea înnoită în care tot destinul renaște în prospețimea începutului, țâșnire plină de înțeles, fără cădere.

Aici trebuie să-și joace monahismul rolul lui providențial. El poate naște în jurul lui de maximă evidență mari confrerii și comunități în care orice destin, mai cu seamă cel al celibatarului, ar fi clar descifrat, susținut, îndreptat deja spre răsăritul lăuntric, parusiac.

Rusiei, i-a fost dat în veacul al XX-lea să treacă prin vâltoarea unui destin istoric aparte, dar această experiență este încărcată cu un sens prețios pentru toate națiunile care știu să citească în cartea vremurilor. Este un avertisment înspăimântător de natură apocaliptică și de răsunet universal.

Marele scriitor și vizionar Dostoievski spunea că soluția spirituală a destinului rus este în mâinile "stareților", al "bătrânilor","Părinților duhovnicești". Aceștia aveau o evlavie aparte față de Maica Domnului, și Sfânta Fecioară l-a însemnat pe Sfântul Serafim de la Sarov cu propriul ei semn de *Sophrosyné* zicând "el este din aceeași semințe cu mine". Este o categorie a sfințeniei care se poate defini prin *protecție maternă*. Prima calitate a unui stareț - spunea Sfântul Serafim - este iubirea *maternă* pentru cei pe care îi călăuzește. "Fiți pentru ceilalți ca o mamă". Acest cult al maternității explică un fapt de o importanță incomensurabilă: interesul cu totul special al părinților duhovnicești pentru mănăstirile de maici. Celebrul stareț de la Optina,. Macarie, este primul care a deschis femeilor ușa chiliei sale, ceea ce a fost un adevărat eveniment: înainte, femeile erau primite într-o clădire din afara mănăstirii. Starețul Ambrozie a fondat mănăstirea de maici de la Șamordino cu o mie de călugărițe, remarcabilă prin activitatea ei de protecție socială: orfelinat, azil pentru delincvenți, spital, azil pentru bătrâne, și în sfârșit, școală de formație feminină pentru tinerele fete. În gândirea lui Ambrozie, această mănăstire, în ansamblul activităților ei, trebuia să fie o școală de formare a femeii ruse. Acest proiect a devenit cea mai intimă preocupare a Bătrânului până într-atât încât, cunoscîndu-și dinainte ceasul morții, a venit aici, la maicile lui, pentru marea trecere la cele veșnice. Amândoi, Starețul Ambrozie și Sfântul Serafim (cu mănăstirea de la Diveievo), spre sfârșitul vieții lor s-au consacrat îndrumării duhovnicești a mănăstirilor de maici. Cele două chipuri, cele mai proeminente ale veacului al XIX-lea și poate ale întregii istorii ruse, s-au dăruit educației spirituale a femeii.

Acest fapt nu putea fi câtuși de puțin întâmplător: el mărturisește vederea-înainte cea mai pătrunzătoare a acestor mădulare ale Duhului Sfânt și privește vremurile de astăzi mai mult decât orice altceva. Femeia are o înțelegere intuitivă -

prin cele din lăuntru ale ei - a valorilor Duhului Sfânt. Ea este dotată din fire cu simț religios; cuvântul lui Tertulian: "sufletul este creștin din fire", este valabil în primul rând pentru femeie. Marxiștii au simțit bine acest fapt. Emanciparea femeilor și egalitatea sexelor sunt în primul plan al preocupărilor lor; masculinizarea femeii vizează modificarea tipului său antropologic, până la a-l face din interior, în psyhè-ului ei, identic prin natură cu bărbatul. Acest proiect de nivelare vădește lupta cea mai virulentă împotriva legii lui Dumnezeu, deoarece înseamnă dispariția stării harismatice feminine. Or, mărturisirea de azi este unanimă. Credința Rusiei sovietice este salvată de femeia rusă. Reînnoirea religioasă, ca și continuitatea tradiției, sunt legate de soție și de mamă. Femeia, tânăra fată rusă, în plină mișcare progresistă, cel mai adesea, aspiră într-un mod frapant să interiorizeze și să trăiască adevărul pe care îl află din icoanele Maicii Domnului. Nevoința *stareților*, înainte-vederea lor nu au fost în deșert. Femeia rusă este aceea care, din lăuntru, prin harismele sale, menține valorile eterne.

După o mărturie recentă și trăită[17] "trebuie să atribuim în bună măsură reînnoirea religioasă... elementului de continuitate, de fidelitate reprezentat de femeie. Se pare că, prin aceeași mișcare, femeia rusă a păstrat creștinismul, copilăria, curățenia iubirii. Toți martorii sunt impresionați de rolul femeilor în transmiterea credinței. Toți subliniază această feminitate discretă și curată care pare mai inspirată de *Fecioarele iubitoare* decât de idealul esențial *viril* al regimului... . În bună măsură femeia rusă, fără violență, dinăuntru, a refăcut Rusia creștină...".

Așa cum odinioară o Natalia Kireievski a reușit (sub îndrumarea duhovnicului ei) să-și despartă bărbatul de Hegel și să-l conducă la Sfântul Efrem Sirul, tot la fel, a țâșnit din sufletul feminin spontan, instinctiv, rezistența de neînvins la materialism și la toate elementele demonice ale descompunerii civilizației moderne. După ce a rostit *fiat*, "fie mie", femeia este predestinată să rostească *Non, non sic futurum esse non possu-*

[17] Olivier Clément în *Aperçus sur la vie de l'Eglise Orthodoxe en Russie d'après quelques témoignages récents.*

mus. Macarie, Ambrozie, Sfântul Serafim - îngeri încă recenți ai Rusiei și cărora le aparține adevăratul ei destin, dau o atenție unanimă, plină de speranță, tainei femeii, adâncirii slujirii ei harismatice.

La întrebarea "femeia va mântui lumea?" ei ar fi răspuns desigur: "această slujire este implicată în harismele ei". Iar *Evanghelia* nu contenește să rostească: *Cine are urechi de auzit să audă!* (Marcu 4,23).

*Misterium Crucis**

Mântuirea lumii nu este decât în Hristos, "singurul Nume pe Care-L dorește inima" *întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi* (Fapte 4,12). De aceea "cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului cunoaște rațiunile ființiale ale tuturor lucrurilor... și cel inițiat în taina Învierii cunoaște sfârșitul..."[18].

Dar "moartea lui Hristos pe Cruce este o judecată a judecății"[19]. Trebuie să te pierzi pentru a te găsi, și nu este mântuire de-a pururea decât în închinarea comună. "O, Tu, Care ești singur între cei singuri și Care ești totul în toate! Cel Neîmpărțit S-a împărțit pentru izbăvirea noastră a tuturor și pentru ca nici măcar locul cel mai de jos să nu fie lipsit de venirea lui Dumnezeu... Te rugăm... Întinde-Ți mâinile Tale peste Sfântă Biserica Ta și peste poporul Tău cel sfânt, de-a pururea al Tău"[20]. "Întinzându-și mâinile Lui sfinte pe lemn, Hristos a întins două aripi, dreapta și stânga, chemând la El pe toți credincioșii, acoperindu-i *așa cum o mamă își ocrotește puncii*"[21].

Iubirea de oameni a lui Dumnezeu așa a voit; *Dumnezeu îndelung rabdă* și dă un răgaz tainic, deoarece omul este cel ce trebuie să grăbească Ziua Domnului, să se afle deja înlăuntrul Parusiei ca Îngerii mântuirii de care vorbește Heruvicul Sfintei Liturghii. Este vorba de "intensitatea iubirii noastre", de "zămisliriIe" prin credință care ne aparțin la propriu și care încli-

* Taina Crucii.(*N.red.*)

18 Sfântul Maxim, *Capetele gnostice*, P. G. t. 90, 1108 A.B.

19 Sfântul Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, P. G. t. 90, 408D.

20 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii despre Paște*, P. G. t. 59, 743-746.

21 Ippolit, *Despre Antihrist*, c. 61.

nă lumea spre venirea Domnului. O secretă germinație pregătește "primăvara Duhului"[22], izbucnirea Sfinților. Bucuria pascală se revarsă în "noi armonii"[23] și în fața pesimismului de uzură se ridică și se va ridica mereu cuvântul înaripat al lui Origen: "Biserica este plină de Treime..."[24]. "Fraților, știu un om care-l plânge pe unul, geme pentru altul, este gata să se îmbrace, ca să zicem așa, cu persoana lor și să-și imputе lui însuși greșelile lor... Știu un om care își dorea cu o asemenea ardoare mântuirea fraților lui încât adeseori îi cerea lui Dumnezeu cu lacrimi fierbinți din toată inima și într-un exces de zel vrednic de Moise, sau ca frații lui să fie mântuiți cu el, sau să fie și el condamnat cu ei. Căci el era legat de ei în Duhul Sfânt, cu o asemenea legătură de dragoste, încât n-ar fi vrut să învieze în Împărăția Cerurilor dacă prin aceasta ar fi trebuit să fie separat de dânșii"[25].

Este minunea nădejdii în lucrare pentru mântuirea celorlalți. Credința *noastră* în Hristos se întemeiază pe credința *Lui* în Tatăl; *pros tòn théon* din *prologul* Sfântului Ioan arată Cuvântul *către Dumnezeu*, *în* fața lui Dumnezeu, fixându-l chipul, vorbindu-l: *Iată eu și pruncii pe care Dumnezeu Mi l-a dat* (Is.8,18)[26]; și de atunci încoace totul este nou "căci credința noastră a devenit credința *Lui*, *și pentru aceea vă zic: Tot ce veți cere, rugându-vă, credeți că ați și primit și le veți avea*[27] (Marcu 11,24). O asemenea credință transcende istoria; Mâinile lui Dumnezeu, Fiul și Duhul Sfânt, o duc Tatălui, a cărui tăcere răsună de apropierea Sa mîntuitoare. Sfântul Apostol Petru vorbește despre aceasta: *Dumnezeu îndelung rabdă pentru voi, nevrând să piară cineva, ci toți să vină la pocăință... Deci dacă toate lucrurile se vor desființa, cât de mult se cuvine voua să umblați întru viață sfântă și în cucernicie, așteptând și grăbind venirea Zilei Domnului* (2 Petru 3,9-11). Ceea ce înseamnă că Ziua aceasta nu este doar un țel, nici un sfârșit, Ziua aceasta este Plinirea, este Deplinătatea.

22 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Predici*, P. G. t. 36. 620 D.
23 Clement al Alexandriei, *Protreptic*, c. 1.
24 *Selecta in Psalmos*, 23, P. G. t. 12, 1265.
25 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Predici* 22; P. G. 120, 423-425.
26 Sfântul Chiril al Ierusalimului, Cat. 1, n. 6.
27 Cfr. Mons. Cassian, *Taina credinței*, în *Mesager ecclesial*, nr. 66 (în rusă).

LEXIC

1. *Absconditus*	Ascuns, tainic, de negrăit.
2. *Acedia*	Termen ascetic, desemnând starea ultimă de mâhnire a duhului căzut.
3. *Agnosticism*	Scepticism față de realitatea cunoașterii umane, refuzul ei.
4. *Agrafon*	Cuvintele Domnului păstrate în tradiție, cu o autenticitate mai mult sau mai puțin probabilă.
5. *Amartologie*	Doctrină despre păcat.
6. *Anagogic*	Ascensiune, suiș, mișcare de înălțare.
7. *Anamneză*	Reminiscență, memorial. În *Biblie* și în Sfânta Liturhie, nu avem o comemorare, amintirea unui trecut revolut, ci o trăire a ceva ce este prezent înaintea Tatălui, actul referirii la Dumnezeu, al readucerii înaintea lui Dumnezeu.
8. *Anafora*	Ridicarea darurilor. Partea centrală a Liturghiei euharistice răsăritene care corespunde Canonului roman.
9. *Antropologie*	Știință a omului.

10. *Antropomorfoză* — Faptul Întrupării prin care Dumnezeu devine om.

11. *Apocatastază* — Teoria lui Origen despre restaurarea finală a tuturor făpturilor, chiar a celor damnate și a demonilor în Filantropia divină. În aspectul ei dogmatizant și simplist, teoria este condamnată. Dar ca speranță, ea rămâne legată de Taina mântuirii și a Înțelepciunii lui Dumnezeu, de necuprins în cuvânt, stare de nădejde tainică, negrăită, a sufletului adâncit în rugăciune. Hristos a murit pentru toți și Biserica de Răsărit vede în Parusie transfigurarea cosmică și universală mai mult decât Judecata.

12. *Apocrife* — Scrieri neautentice care nu trebuie confundate cu cărțile *Scripturii*, deși ele prezintă asemănări aparente.

13. *Apofatic* — Teologia apofatică, negativă procedează prin negarea oricărei definiri a lui Dumnezeu.

14. *Apoftegme* — Învățături duhovnicești ale Sfinților Părinți ai pustiei.

15. *Arhetip* — Prototipul ideal al lucrurilor și al ființelor. La Sfinții Părinți, Hristos este Arhetipul divin al omului. El este Arhetip în momentul creației omului și mai este la Întruparea Sa. Constituția arhetipală este forma ideală, originală.

16. *Autonomie* — O existență care nu depinde decât de propria sa lege interioară, care o creează de la sine.

17. *Axiologie* — Teorie a valorilor. Facultate axiologică: de apreciere.

18. *Catafatic* — Teologia catafatică, pozitivă, procedează prin afirmații și conduce la o cunoaștere a lui Dumnezeu în mod obligatoriu nedesăvârșită, căci ea Îl cunoaște în ceea ce nu este El în ființa Lui care rămâne radical incognoscibilă. Este o cale care pogoară spre noi pe o scară a manifestărilor lui Dumnezeu în lume, în "energiile" Lui.

19. *Catharsis* — Termen ascetic prin care se desemnează un efort de purificare.

20. *Co-liturgic* — Participant la slujirea arhierească a lui Hristos.

21. *Comunicare a însușirilor* - Schimb de proprietăți între cele două naturi în Hristos, în unitatea vieții lor, în funcție de unicul Ipostas al Cuvântului. Perihoreza firilor în Hristos.

22. *Cosmogonie* — Teorie cu privire la originea și formarea universului. Actul cosmogonic este actul divin al facerii lumii.

23. *Doxologie* — Formulă liturgică de preamărire.

24. *Entelechie* — La Aristotel, rațiunea care determină actualizarea unei puteri.

25. *Eon* — Cuvântul grec *aiôn* înseamnă veac secol, lume, ciclu. Gândirea eonică se servește de categoriile care transcend limitele acestei lumi.

26. *Epanagoga* — Cod bizantin de legi.

27. *Epectază* — *Uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând la cele dinainte* (Fil.3,14), elan, tindere a sufletului întreg spre Dumnezeu.

28. *Epicleză* — Invocare specială a Duhului Sfânt în Liturghia răsăriteană. Prin extensiune: lucrarea Duhului Sfânt care precede orice manifestare a lui Hristos.

29. *Epignoză* — Cunoaștere harismatică prin iluminare. Horn, în studiul său despre N. Cabasila, îl traduce prin "simțul lui Dumnezeu". Înțelegere metarațională care nu reiese din modul conceptual, ci din experiență mistică, din sesizarea nemijlocită a apropierii de Dumnezeu.

30. *Eshatologie* — Doctrină despre realitățile ultime ale sfârșitului lumii.

31. *Eveniment* — Lucrare a lui Dumnezeu absolut transcendentă prin opoziție cu instituția în care lucrările harului sunt ordonate sacramental. Totuși, formele instituționale sunt în funcție de făgăduința lui Dumnezeu și n-au nimic magic, iar pe de altă parte, în sensul Întrupării, orice eveniment se săvârșește în cadrul Instituției - Biserică.

32. *Fenomenologie* — Studiu descriptiv al fenomenelor așa cum se manifestă ele în timp și în spațiu. Fenomenul este o manifestare aparentă și exterioară *numenului* (în termeni kantieni) lucrului în sine, nodului

spiritual și metafizic al fiecărei ființe, inaccesibil cunoașterii logice.

33. *Geocentrism* — Teorie perimată care plasa pământul, deci și omul, în centrul universului.

34. *Gnoseologie* — Teorii ale cunoașterii.

35. *Hagiologie* — Studiu a tot ce este sfințenie și a expresiilor ei.

36. *Hagiofanie* — Vine de la *agios*, sfânt, și desemnează orice manifestare a sfințeniei.

37. *Heteronomie* — Dependență de legea exterioară, străină sieși.

38. *Harisme* — Haruri ale Duhului Sfânt în slujba Bisericii. Slujire care definește ființa umană în chemarea și destinul ei.

39. *Hristofor* — Purtător de Hristos, *până ce Hristos va lua chip în voi* (Gal.4,19) *nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine* (Gal.2, 20). Omul devine hristofanie, manifestare a lui Hristos.

40. *Isihasm* — Vine de la *isihie*: liniște, reculegere în pacea lăuntrică. Metodă ascetică și mistică de interiorizare (Împărăția este înăuntrul vostru) (Luca 17, 21) și de rugăciune a inimii. Există de la începutul monahismului, secolele III, IV, se afirmă la Muntele Athos și își află expresia doctrinară la Sfântul Grigorie Palama: distincția între ființa lui Dumnezeu transcendentă și energiile Sale îndumnezeitoare. Interioritatea, proximitatea

lui Dumnezeu se acordă cu afirmația transcendenței personale a lui Dumnezeu.

41. *Istoriosofie* — Filosofia spirituală a istoriei.

42. *Iahvé* — Nume prin care Dumnezeu i S-a descoperit lui Moise.

43. *Kairos* — "Timpul potrivit", irupțiile acestuia în timpul istoric.

44. *Kenotic* — Vine de la kenoză, coborâre, văl al smereniei în care este învăluită divinitatea Cuvântului la Întruparea Sa (Fil.2,7).

45. *Kerigma* — Vestire. Conținut al predicației catehetice a Bisericii în vederea evanghelizării și a convertirii necredincioșilor.

46. *Locuri teologice* — Documente, elemente ale Tradiției, fapte liturgice, manifestări ecclesiale în care teologia își află principiul ei de argumentație.

47. *Meta-istorie* — Progresia evenimentelor spirituale care se reflectă în istorie. Deasupra cauzalității empirice există cauzalitatea spirituală pe care trebuie să o descoperim cu ochii credinței.

48. *Metanoia* — Reviriment intelectual, înnoire a minții, întoarcere, convertire. Pocăință în sensul cel mai puternic, până la rădăcina tuturor facultăților spiritului uman (mentale, afective, volitive) pentru a regăsi integritatea firii. Scopul ascezei.

49. *Midrasch* — Comentariu rabinic al Sfintei Scripturi. Conține Halacha (legislația) și Haggada (doctrina).

50. *Monarhism divin* — În patristica răsăriteană, Tatăl este numit Monarhos - Izvor al unității treimice. Totul vine de la El și totul se întoarce în El.

51. *Monotelism* — Erezie provenită din monofizism (o singură fire în Hristos) care afirmă o singură voință în Hristos, condamnată la cel de al VI-lea Sinod ecumenic (681).

52. *Mistagogie* — Inițiere în mistere. Titlu al unei scrieri a Sfântului Maxim Mărturisitorul despre sensul ascuns al Tainelor și al actelor sacramentale.

53. *Ontic* — Se raportează la ființă ca ființă existentă.

54. *Ontologic* — Se raportează la ființă ca ființă.

55. *Perihoreză* — Întrepătrundere mutuală a celor Trei Persoane divine în unitatea ființei și a vieții Lor.

56. *Pleroma* — Deplinătate, desăvârșire. Se aplică la cele spirituale. Biserica este pleroma, deplinătatea lui Hristos (Efs.1,23).

57. *Plinire* — Împlinire desăvârșită. Se aplică la cele spirituale. Biserica este pleroma, deplinătatea lui Hristos (Efs.1,23).

58. *Pnevmatofor* — Purtător al Duhului Sfânt.

59. *Sobornicitate* — Concepție răsăriteană despre "catolicitatea" Bisericii, caracterul ei "colegial", comunitatea de credință și de viață, de negrăit în integritatea Trupului Său, ca popor al lui Dumnezeu reunit în Hristos și formând hristofania.

60. *Sofianic* — Calitate a unei ființe care reflectă Înțelepciunea lui Dumnezeu, mai precis integritatea.

61. *Sofiologie* — Doctrină a gânditorilor religioși ruși despre Înțelepciunea lui Dumnezeu. Perspectiva platonică în care Înțelepciunea este considerată ca loc al tuturor idilor-prototip ale lui Dumnezeu despre lume și despre ființe.

62. *Sofrósinic* — Virginal, cast în structura spiritului integru, calitate întrupată în Fecioara Maria.

63. *Soteriologie* — Doctrină a mântuirii.

64. *Stareț* — Înseamnă "bătrân" și sunt numiți astfel bătrânii călugări (adeseori nepreoțiți) încercați, luminați de Duhul Sfânt și dăruiți cu harisma îngrijirii sufletelor.

65. *Stoicism* — Doctrină mai ales morală a lui Zenon; învață insensibilitatea la orice durere.

66. *Sinaxa* — Adunarea credincioșilor care celebrează Liturghia.

67. *Sinergie* — Concepție ortodoxă despre raporturile dintre har și libertate. Împreună-lucrare nemăsurată, căci sinteza nu este spe-

culativă, ci operativă. Întâlnire consimțită a două inițiative. Dumnezeu dă virtuțile, dar omul este cel ce aduce sudoarea fiecăreia dintre virtuțile sale. "Pentru a ajunge la cer omul are două aripi: libertatea și harul" (Sfântul Maxim).

68. *Teandric* — Desemnează taina lui Hristos, realitatea Lui *divino-umană*: Prin extindere tot ce ține de această taină în viața creștină: natura teandrică a Bisericii, Sfintele Scripturi (inspirate), din orice act ecclesial. La Dionisie Pseudo-Areopagitul, "energie teandrică" exprimă perfect acordul între voia și fapta Dumnezeu-Omului.

69. *Teleologie* — Concepție despre un sfârșit în care totul este ordonat prin însăși natura sa; se poate numi și finalism.

70. *Telos* — Scopul final.

71. *Teognozie* — La Părinții Bisericii (de exemplu Sfântul Grigorie de Nyssa), desemnează teologia contemplativă.

72. *Teomorfoză* — Conform adagiului patristic: Dumnezeu devine om pentru ca omul să devină dumnezeu prin har.

73. *Teonomie* — Dependență față de legea divină.

74. *Teofanie* — *Fanie*: manifestare; *Teofanie*: manifestarea lui Dumnezeu. *Hristofanie*: manifestarea lui Hristos. *Hagiofanie*: mani-

festarea Sfințeniei. *Doxofanie*: manifestarea Slavei.

75. *Teosis* — Îndumnezeire, pnevmatizare, pătrundere a ființei omenești de către energiile divine.

76. *Teotokion* — Tropar, cânt liturgic de cinstire a Maicii lui Dumnezeu, având conținut dogmatic. Muzica bizantină, ca și muzica gregoriană, cunoaște opt moduri sau *tonuri*. Slujbele din fiecare săptămână se pornesc de la unul din cele opt tonuri - acesta fiind tonul ocurent.

77. *Teurgie* — Lucrarea lui Dumnezeu în sensul dumnezeiești Liturghii cerești.

CUPRINS

PREFAȚĂ 5
INTRODUCERE 9

PARTEA ÎNTÂI: ANTROPOLOGIE

INTRODUCERE 33

Capitolul I
ALCĂTUIREA FIINȚEI UMANE 43
1. Concepția biblică despre duh și trup 43
2. Noțiunea de inimă în Sfânta Scriptură 46
3. Persoana umană 48
4. Libertatea 52

Capitolul II
CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA LUI DUMNEZEU 61
1. Chipul lui Dumnezeu 61
2. Deosebirea dintre chip și asemănare 68

Capitolul III
ÎNCEPUTUL ȘI SFÂRȘITUL 71
1. Facerea 71
2. Firea înainte de cădere 73
3. Căderea și iconomia mântuirii 75
4. Antropologia îndumnezeirii 78
5. Antropologia liturgică sau doxologică 81

Capitolul IV
ASCEZA. EXPERIENȚA MISTICĂ ȘI "FAȚA-CĂTRE-FAȚA" SFINȚENIEI 85
1. Asceza și psihologia 85
2. Asceza 92
3. Experiența mistică și "fața-către-față" sfințeniei 95

Capitolul V
PREOȚIA ÎMPĂRĂTEASCĂ 107
1. Taina Preoției universale 111
2. Demnitatea preoției credincioșilor 114
3. Demnitatea împărătească și sacerdotală 114
4. Demnitatea profetică 116

Capitolul VI
BISERICA ÎN LUME ȘI CELE ALE VREMII DE PE URMĂ 119
1. Biserica și lumea 119

2. Teologia istoriei 124
3. Eshatologia 127
4. Duhul Sfânt în vremurile de pe urmă 132

PARTEA A DOUA: EVA BIBLICĂ ȘI FEMEIA ÎN ISTORIE

Capitolul I
PROLEGOMENE 143

Capitolul II
MATRIARHATUL 157

Capitolul III
PATRIARHATUL 171

Capitolul IV
FEMINISMUL - ADEVĂRURILE ȘI NEADEVĂRURILE LUI 183

PARTEA A TREIA: ARHETIPURILE

Capitolul I
SFÂNT, SFÂNT, SFÂNT 195

Capitolul II
ARHETIPURILE 203

Capitolul III
NĂSCĂTOAREA DE DUMNEZEU - ARHETIPUL FEMININULUI 217
1. Credința răstignită, izvorul vieții noi 217
2. Hagiofanie, sfințenie manifestată, deplinătate arhetipală. 219
3. Arhetip al Preoției împărătești feminine 220
4. Arhetipul castității ontologice "sophrosynē" 223
5. Vesnica fecioție-maternă a feminității 225
6. Fiat ul ecumenic 229
7. Sfințenia 230

Capitolul IV
SFÂNTUL IOAN BOTEZĂTORUL - ARHETIPUL MASCULINULUI 233
1. Interacționica arhetipală 233
2. Icoana Deisis 235
3. Sfântul Ioan Botezătorul 241
4. Slujirea profetică 254

Concluzie
HARISMELE BĂRBATULUI ȘI ALE FEMEII 257
LEXIC 279
CUPRINS 289